BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

BAND X. HEFT 4.

DR. JACOB GUTTMANN: DIE PHILOSOPHISCHEN LEHREN DES ISAAK BEN SALOMON ISRAELI.

MÜNSTER i. W. 1911.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DIE PHILOSOPHISCHEN LEHREN

DES

ISAAK BEN SALOMON ISRAELI

VON

DR. JACOB GUTTMANN

RABBINER DER SYNAGOGEN-GEMEINDE ZU BRESLAU.

ALMA COLLEGE
196
LIBRARY
B145
Alma, California

MÜNSTER i. W. 1911.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

18847

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung. Das geistige Leben der ägyptischen Juden im neunten und zehnten Jahrhundert nach der gewöhnlichen Zeitrechnung. Israeli und Saadia Erneuerer der jüdischen Religionsphilosophie. Beziehungen Saadias zu Israeli. Bewertung Israelis als Philosoph 1—6

I. Die philosophischen Schriften Israelis. Buch der Definitionen, hebräische und lateinische Übersetzung. Buch der Elemente, hebräische und lateinische Übersetzung. Kommentar zum Buche Jezira. Zwei Fragmente. Die Quellen der Israelischen Philosophie: jüdische Literatur, griechische Philosophie, arabische Philosophie. Standpunkt, Abhängigkeit vom Neuplatonismus. Einwirkung auf die jüdische Literatur, auf die christliche Scholastik . . . . . 7—20

II. Begriffsbestimmung der Philosophie. Nach ihrem Namen. Nach ihrer Eigenart: Annäherung an Gott, Vereinigung der menschlichen Seele mit dem Lichte der oberen Seele und mit dem unmittelbar aus der Kraft Gottes hervorgegangenen Licht der Intelligenz. Intellektuelle Gebote, durch Sendboten Gottes verkündet, deren Befolgung dem Menschen das Paradies, deren Nichtbefolgung ihm das Gehinnom bereitet. Nach ihrer Erkenntnis besteht die Philosophie in der Selbsterkenntnis, mit der der Mensch zugleich die Erkenntnis des Alls umfaßt. Begriffsbestimmung der Wissenschaft, nach ihrer Eigenart in der Erkenntnis der immerwährenden Dinge, nach ihrer Wirkung in der Vervollkommnung der intellektuellen Kraft des Menschen bestehend . . . . . 20—28

III. Die Schöpfung und Entstehung der Dinge. Drei Arten des Werdens. Schöpfung aus Nichts. Emanationslehre. Grund der Schöpfung ist der Wille Gottes . . . . . 28—33

IV. Die Intelligenz, erste unmittelbar aus der Kraft Gottes hervorgegangene Schöpfung. Sie erkennt in sich selbst die Gattungen der Dinge. Drei Arten von Intelligenzen . . . . . 33—37

V. Die Seele. Ihre Definition. Kein Accidens. Vernunftseele im Horizont der Intelligenz und aus ihrem Schatten entstanden. Animalische Seele im Horizont und aus dem Schatten der vernünftigen Seele entstanden. Sinneswahrnehmung. Vegetative Seele im Horizont und aus dem Schatten der animalischen Seele entstanden. Die wahrsagenden Träume und die Prophetie. Lebensgeist einerseits von der Seele und andererseits von der Natur zu unterscheiden . . . . . 38—52

VI. Die Sphäre. Im Horizont und aus dem Schatten der vegetativen Seele entstanden. Sie wird vom Gesichtssinn und nicht von den anderen Sinnen erfaßt . . . . . 52—56

VII. Die Elemente. Begriff des Elements nach Aristoteles. Übereinstimmung mit den Definitionen des Galen und des Hippokrates. Widerlegung des Atomismus. Die verschiedenen Ansichten über die Zahl der Elemente. Unterschied zwischen Prinzip und Element 56—68

Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli.

Einleitung.

Durch die überraschenden Entdeckungen, die in jüngster Zeit auf dem Boden des alten Ägyptens gemacht worden sind, besonders durch die Ausgrabungen in Syene und Elephantine, ist unserer Kenntnis der jüdischen Geschichte eine ungeahnte Erweiterung zuteil geworden. Aus dem Schutte der Jahrtausende ist eine Reihe von Urkunden ans Licht gefördert worden, die, dem unmittelbaren Leben entstammend, uns die zuverlässigste Kunde bringen aus einer Zeit, über die wir bisher jeder geschichtlichen Überlieferung entbehrten. Das tiefe Dunkel, in das die von den Tagen Esras und Nehemias bis in den Beginn der hellenistischen Zeit sich erstreckende Periode gehüllt war, hat durch diese Entdeckungen eine Aufklärung erfahren, die den über diese für die innere Entwicklung des Judentums so bedeutungsvolle Zeit aufgestellten Vermutungen vielfach den Boden entzogen und uns die wichtigsten Aufschlüsse über das bürgerliche und religiöse Leben nicht nur in den jüdischen Ansiedelungen Ägyptens, sondern auch in ihrem palästinensischen Heimatlande dargeboten hat. Vielleicht verhilft uns dereinst ein günstiges Geschick in ähnlicher Weise zu einer nicht minder wünschenswerten Aufhellung des Dunkels, das über die Geschichte der ägyptischen Juden in späterer Zeit, besonders seit dem Beginn der auch in Ägypten zur Herrschaft gelangenden arabischen Kultur, ausgebreitet ist. Und wenn auch die mit Spaten und Hacke betriebene Forscherarbeit auf dem Boden Ägyptens uns für diese Zeit eine Bereicherung unseres Wissens vorenthalten sollte, so mögen doch die noch immer unübersehbaren Schätze, die durch Salomon Schechters unvergängliches Verdienst aus der Genisa in Kairo gerettet und der wissen-

schaftlichen Forschung zugeführt worden sind, so Manches in sich bergen, was unsere geschichtliche Erkenntnis auch nach dieser Richtung hin zu erweitern geeignet wäre. Die bisherigen Veröffentlichungen auf diesem Gebiete beschränken sich auf einige Bruchstücke, die der Frühzeit Saadias und seiner noch, vor der Berufung zum Gaon von Sura, in Ägypten ausgeübten literarischen Tätigkeit angehören [1]), die aber deshalb für uns von besonderem Werte sind, weil sie uns als ein Zeugnis gelten dürfen von dem geistigen Leben, das sich damals bereits unter den ägyptischen Juden entfaltet hatte, und von den Beziehungen, in denen sie zu den Trägern des jüdischen Geisteslebens in anderen Ländern standen. Es wäre freilich verfehlt, von einer so ungewöhnlichen und eigenartigen Persönlichkeit wie der des Saadia auf das geistige Niveau seiner Zeit und seiner Umgebung überhaupt schließen zu wollen. Wie die großen, auf allen Gebieten der jüdischen Literatur grundlegenden Leistungen, die einer späteren Lebensperiode Saadias angehören, als die Ausstrahlungen seiner individuellen, genialen Begabung zu betrachten sind, so wird man auch die in ihnen zu Tage tretende Vielseitigkeit seiner Kenntnisse und seiner wissenschaftlichen Interessen nicht allein auf die Bildungsverhältnisse der damaligen ägyptischen Juden zurückführen dürfen. Allein es würde trotzdem aller geschichtlichen Erfahrung widersprechen, wenn wir in Saadia eine völlig isolierte Erscheinung erblicken würden, die, wie ein erratischer Block, unvermittelt aus dem Boden hervorgewachsen sei, ohne daß in dem geistigen Leben seiner Zeit und seines Landes die Vorbedingungen vorhanden gewesen wären, die auf seine geistige Entwicklung und auf die Richtung seiner wissenschaftlichen Bestrebungen eingewirkt hätten. Aus einem solchen, bei den ägyptischen Juden herrschenden Geistesleben hat wohl auch Isaak ben Salomon Israeli (845—940), ein Landsmann und älterer Zeitgenosse Saadias, die Anregung zu seiner wissenschaftlichen Tätigkeit empfangen, zu der er vermutlich, worauf die ein hohes Ansehen in seiner Fachwissenschaft voraussetzende Berufung als Leibarzt des Fürsten von Kairuan schließen läßt, schon in Ägypten den Grund gelegt hatte,

[1]) Vgl. Abraham Epstein in *Revue des Études Juives* B. 42, 173; 44, 230; Samuel Poznanski das. 48, 149.

wenn sie auch erst später zu eigentlicher Entfaltung kam [1]). Es dürfte wohl auch kein Zufall sein, daß sich die beiden, dem ägyptischen Judentum dieser Zeit entstammenden Schriftsteller neben den anderen Gebieten der Wissenschaft, denen sie ihre Tätigkeit widmeten, dem Studium der Philosophie zuwandten und die Erneuerer der jüdischen Religionsphilosophie geworden sind, die, einst in demselben Lande von dem Alexandriner Philo begründet, seitdem keine weitere Fortbildung erfahren hatte und aus dem Geistesleben des Judentums so gut wie ausgeschieden war.

Wenn wir Isaak Israeli neben Saadia als Erneuerer der jüdischen Religionsphilosophie bezeichnet haben, so ist dabei keineswegs an eine Gleichwertigkeit ihrer Leistungen zu denken; es ist vielmehr dahin einzuschränken, daß Israeli durch seine philosophischen Schriften mit dazu beigetragen hat, das Interesse an philosophischen Fragen im Kreise seiner Glaubensgenossen wiederzuerwecken. Vielleicht hat er in dieser Beziehung auch auf Saadia einen anregenden Einfluß ausgeübt, der, wie aus einer Stelle des von Dunasch ben Tamim, einem Schüler Israelis, bearbeiteten Komentars zum Buche Jezira hervorgeht, noch während seines Aufenthalts in Fajjum einen lebhaften Briefwechsel mit Israeli unterhielt [2]). Aber von einer Einwirkung auf den Werdegang der jüdischen Religionsphilosophie, wie sie Saadia ausgeübt hat, kann bei Israeli auch nicht im Entferntesten die Rede sein. An der bewunderungswerten Darstellung der jüdischen Religionsphilosophie gemessen, die uns Saadia in seinem Emunot we-Deot dargeboten hat, sinken die philosophischen Leistungen Israelis fast zur Bedeutungslosigkeit hinab. Ja, man wird Israeli kaum als einen jüdischen Religionsphilosophen im eigentlichen Sinne gelten lassen können. Denn wie er in seinen beiden philosophischen Schriften, dem „Buch der Elemente" und dem „Buch der Definitionen", die jüdische Literatur völlig unberücksichtigt läßt, niemals einen Bibelvers oder einen Ausspruch des Talmuds anführt, so hat er auch darauf verzichtet, seine philosophischen Anschauungen mit den Lehren des Judentums irgendwie in Einklang zu bringen,

[1]) Vgl. S. Poznanski אנשי קירואן (in *Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy*, Petersburg 1908) S. 207 f.

[2]) Vgl. Großbergs Edition des *Jezirakommentars* S. 17.

ja diese auch nur in den Kreis seiner Erörterungen mithineinzuziehen. Das mag zum Teil in dem kompilatorischen Charakter dieser Schriften begründet sein, ist aber vielleicht auch aus der Tendenz hervorgegangen, sich nicht auf einen ausschließlich jüdischen Leserkreis beschränkt zu sehen, sondern seinen Arbeiten Eingang auch in weitere Kreise zu verschaffen. Wie sehr er in seinen medizinischen Schriften sich von diesem Gesichtspunkt leiten läßt, beweist die Tatsache, daß er in seinem großen Buch über die Nahrungsmittel [1]) nirgendwo auch nur mit einem Worte auf das jüdische Speisegesetz Rücksicht nimmt, was doch bei der Behandlung dieses Gegenstandes für einen jüdischen Autor so nahe gelegen hätte. Weiter noch ist Maimonides gegangen, wenn er in dem bekannten Brief an Samuel ibn Tibbon, den Übersetzer seines More, über Israeli das gleiche Urteil wie über Al-Rāzi fällt, daß sie nämlich beide nur Ärzte, das will sagen, keine Philosophen gewesen seien, und wenn er den Inhalt des Buches der Definitionen und des Buches der Elemente als windige Einfälle und Nichtigkeiten bezeichnet [2]). Das mag uns zu streng erscheinen und dem immerhin anerkennenswerten Verdienst, das sich Israeli durch die Einführung der Philosophie in das Forschungsgebiet der jüdischen Gelehrten erworben hat, nicht die gebührende Gerechtigkeit widerfahren lassen. Darin aber wird man dem Maimonides zustimmen müssen, daß Israeli seine Bedeutung für die Wissenschaft vornehmlich seinen medizinischen Schriften verdanke, die ihm als einem der berühmtesten Ärzte des Mittelalters einen Ehrenplatz in der Geschichte der Medizin erworben haben [3]). Soll er doch selber sein Buch über die Fieber als dasjenige unter seinen Werken bezeichnet haben, das seinen Namen, da er unverehelicht geblieben war und keine Kinder zurückließ, der Nach-

[1]) Der lateinische Übersetzer Constantinus Afer sonderte die beiden Teile des Buches in zwei Bücher, in die *Diaetae universales* und die *Diaetae particulares*. (Vgl. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters* S. 756 f.). Unsere Bemerkung bezieht sich auf beide Teile.

[2]) *Briefsammlung* ed. Lichtenberg (Leipzig 1859) II S. 28 col. 4: וכמו כן ספר הגבולים וספר היסודות שחבר יצחק הישראלי גם הם כולם הזיות ורוחות והבלים, כי יצחק הישראלי גם הוא היה רופא בלבד.

[3]) Vgl. Sprengel, *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde*. Halle 1823 S. 422; Haeser, *Geschichte der Medizin* I S. 573 f.

welt überliefern werde [1]). Als philosophischer Schriftsteller ist Israeli ein bloßer Kompilator geblieben, der die ihm nicht immer aus ungetrübten Quellen bekannt gewordenen Lehren der älteren Philosophen zusammenträgt, ohne sich jemals zu einer selbstständigen Anschauung emporzuringen oder auch nur die Anschauungen seiner Vorgänger zu systematischer Einheit zusammenzufassen. So reiht er in dem Buch der Definitionen die einzelnen Begriffsbestimmungen lose aneinander, ohne sie in einen inneren Zusammenhang miteinander zu bringen. Und auch in dem Buch der Elemente, in dem es sich doch um ein ganz bestimmtes, streng abgegrenztes Problem handelt, läßt uns die Darstellung jede systematische Geschlossenheit vermissen. Während er jede sich ihm darbietende Gelegenheit zu den weitläufigsten Abschweifungen, besonders in das Gebiet der Medizin, benutzt, verzichtet er darauf, uns über die wichtigsten Grundprobleme der Elementenlehre, wie über die Herkunft der Elemente und ihre Stellung im Weltganzen, eine bestimmte Aufklärung zu geben. Es fehlt bei ihm jeder Versuch zu einer philosophischen Begründung der Gotteslehre, wie er es sogar unterläßt, die herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes wiederzugeben. Es ist ein verfehltes Unternehmen, dies damit rechtfertigen zu wollen, daß Israeli sich im transcendenten Gottesbegriff mit Aristoteles einig wußte und nur das begründen wollte, worin er von Aristoteles abweicht [2]). Denn erstlich steht Israeli, wie wir später zeigen werden, in seinen metaphysischen Anschauungen gar nicht so unbedingt auf dem Boden der aristotelischen Philosophie, und dann hätte er, wenn er nur das begründen wollte, worin er von anderen abweicht, seine philosophischen Arbeiten überhaupt ungeschrieben gelassen. Auch nach einer Darstellung der Schöpfungslehre werden wir uns bei Israeli vergeblich umsehen. Er definiert einmal, was wir unter Schöpfung zu verstehen haben [3]), setzt diesen Begriff auch an

[1]) Nach einer anderen Version soll er vier seiner Werke genannt haben, nämlich außer dem *Buch über die Fieber*, die *über die Nahrungsmittel, den Urin* und das *Buch der Elemente*. Vgl. Steinschneider, *H. Üb.* S. 759; Poznanski a. a. O. S. 208 A. 1.

[2]) Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters* I S. 413.

[3]) *Liber diffinitionum* Hebr. Übers. *(Steinschneider-Festschrift)* S. 140 Z. 10 v. u.; lat. fol. IV col. 1.

mehreren Stellen voraus, ohne sich jedoch auf eine eingehende Erörterung dieses Begriffs und auf eine Darstellung des Schöpfungsprozesses einzulassen. Werden wir demnach die Leistungen Israelis auf philosophischem Gebiete nicht besonders hoch bewerten können, so dürfte es doch vom geschichtlichen Gesichtspunkte nicht ohne Interesse sein, die von ihm als dem ältesten Vertreter der jüdischen Philosophie des Mittelalters in seinen philosophischen Schriften dargelegten Ansichten kennen zu lernen und sie einer Prüfung auf ihre Quellen zu unterziehen.

I. Die philosophischen Schriften Israelis. Seine Quellen. Sein philosophischer Standpunkt. Seine Nachwirkung.

Wie alle seine wissenschaftlichen Schriften, so hat Isaak Israeli auch die beiden der Philosophie gewidmeten, das „Buch der Definitionen" und das „Buch der Elemente", der literarischen Sitte jener Zeit gemäß in arabischer Sprache verfaßt [1]). Gleich den arabischen Originalen der anderen Schriften sind aber auch die der philosophischen verloren gegangen, und wir besitzen von beiden nur je eine hebräische und eine lateinische Übersetzung.

Die hebräische Übersetzung des Buches der Definitionen stammt von einem Nissim ben Salomo, dessen Zeit und Vaterland nicht genau bekannt sind [2]). Sie ist von Hartwig Hirschfeld in der „Festschrift zum achtzigsten Geburtstag Moritz Steinschneiders" Leipzig 1896 (S. 131–141, dazu deutsch S. 233–234) vornehmlich nach dem Codex Montefiore (Halberstamm) ediert worden. Nur für ein Drittel der Schrift ist das Oxforder Fragment Michael 335 (Neubauers Katalog Nr. 1318[10]) verglichen worden; die Parmaer Handschrift (Rossi 1246[11]) und die lateinische Übersetzung sind ganz unbenutzt geblieben (Hirschfeld S. 234). Die Edition bietet an überaus zahlreichen Stellen einen völlig korrupten und unverständlichen Text dar, der auch nur durch die Hinzuziehung der lateinischen Übersetzung, die, wenn auch im British Museum nicht vorhanden, doch nicht so unerreichbar war, eine ganz andere

[1]) Strittig ist die Frage, ob die kleine von M. Soave aufgefundene und im Namen Israelis überlieferte Schrift: מנהג הרופאים oder מוסר הרופאים „*Führung der Ärzte*" oder „*Sitte der Ärzte*" (von Soave in italienischer Übersetzung veröffentlicht im *Giornale delle scienze mediche* XVIII, 1861, hebräisch von Steinschneider in *Ozar tob* 1884, in deutscher Übersetzung von D. Kaufmann in Berliner's *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* XI, 1884, als eine Übersetzung aus dem Arabischen oder als hebräisches Original zu betrachten sei. (Vgl. Steinschneider, *H. Üb.* S. 761, *Arab. Literat.* S. 43; D. Kaufmann, *a. a. O.* S. 97 f.). Wie ich an anderer Stelle nachzuweisen gedenke, unterliegt jedoch die Autorschaft Israelis nicht unerheblichen Bedenken.

[2]) Vgl. Steinschneider, *H. Üb.* S. 390.

Gestalt hätte gewinnen können [1]). Die lateinische Übersetzung, die wahrscheinlich von Gerhard von Cremona verfaßt ist [2]), findet sich an der Spitze der unter dem Titel: Omnia opera Ysaac (Lugduni 1515) herausgegebenen Sammlung von Israelis Schriften. Steinschneider scheint von dem Inhalt dieser Schrift, mit deren Titel er sich eingehend beschäftigt [3]), nur oberflächliche Kenntnis genommen haben. Als die „Hauptsache" in ihr bezeichnet er den „Unterschied von Definition und Beschreibung" [4]), wovon trotz des Titels in der Schrift nur gelegentlich die Rede ist. Unrichtig ist auch die auf eine vielleicht mißverstandene Bemerkung Steinschneiders [5]) sich berufende Behauptung Hirschfelds, daß die lateinische Übersetzung nichts als eine Kompilation von Fragmenten darstelle [6]). Das mag auf die Schrift selbst zutreffen: die lateinische Übersetzung aber gibt die Schrift in ihrem vollen Umfange wieder.

Die hebräische Übersetzung des Buchs der Elemente rührt von dem eine reiche Übersetzertätigkeit entfaltenden Spanier Abraham ibn Chasdai (Anfang des XIII. Jahrhunderts) her und ist auf Veranlassung des als Grammatiker und Bibelexeget berühmten David ben Kimchi verfaßt worden [7]). Sie ist auf Grund einer Leidener Handschrift und unter Vergleichung anderer Handschriften und der lateinischen Übersetzung von Salomon Fried in einer, wenn auch den Anforderungen der Kritik nicht immer genügenden, so doch immerhin dankenswerten Ausgabe veröffentlicht

[1]) Der Verfasser der hebr. Übersetzung scheint, eine lateinische Übersetzung bereits vor sich gehabt zu haben, da er sich an einigen Stellen der in der lat. Übersetzung gebrauchten Termini bedient. So z. B. S. 136 Z. 3 v. u.: הונה על מעבר שהוא טרנצוציון lat. Übers.: secundum transsumptionem (Hirschfeld falsch: transitio). S. 135 Z. 3 v. u.: (phantasia) ופתח צורתה בפנדסיה שהיא (במקים) [במוקדם] של ראש ותוליכה הפנטסיאה אל נפש השכלי.

[2]) Steinschneider, *H. Üb.* S. 389; ders., *Die arab. Literat. d. Juden* S. 40.

[3]) Das Epigramm in der von Hirschfeld benutzten Handschrift Halberstamm lautet: נשלם מחברת של יצחק הרופא בן שלמה הישראלי בחקיקת הדברים יתבליותם והפרק בין החקיקה והתכלית. Die Überschrift in der lat. Übersetzung lautet: Collectiones ex dictis philosophorum de differentia inter descriptiones rerum et diffinitiones earum et quare philosophia fuit descripta et non definita. Vgl. Steinschneider, *H. Üb.* S. 390; *Arab. Literat.* S. 39—40.

[4]) Steinschneider, *Arab. Literat.* S. 40.

[5]) Steinschneider, *H. Üb.* S. 390.

[6]) Hirschfeld S. 234.

[7]) Vgl. Abraham ibn Chasdais Vorwort zu seiner Übersetzung.

worden (Drohobycz 1900) [1]). Der Textausgabe ist eine schon früher als besondere Schrift gedruckte Abhandlung in deutscher Sprache angeschlossen, die sich mit dem Leben und der literarischen Tätigkeit Israelis, insbesondere mit dem Buch der Elemente und dessen Bedeutung für die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie, in allerdings wenig zureichender Weise beschäftigt. Die lateinische Übersetzung (Fol. IV b — Fol. Xb der obengenannten Sammlung [2]) wird gleichfalls dem Gerhard von Cremona zugeschrieben [3]).

Auch als Verfasser eines arabisch geschriebenen, aber nur in hebräischer Übersetzung auf uns gekommenen Kommentars zum Buche Jezira wird Isaak Israeli genannt. Auf eine Erörterung der eines der schwierigsten Probleme der jüdischen Literaturgeschichte des Mittelalters darstellenden Frage nach der Autorschaft dieses Kommentars, der, in verschiedenen Versionen überliefert, von Menasche Großberg nach einer Oxforder Handschrift veröffentlicht wurde (London 1902), können wir hier nicht eingehen [4]). Daß das Buch in seiner vorliegenden Gestalt nicht von Isaak Israeli herrühren könne, kann keinem Zweifel unterliegen. Aber als ebenso unzweifelhaft darf es gelten, daß ihm ein von Israeli verfaßter Kommentar zu Grunde liege, der von einem anderen Autor, Dunasch ben Tamim oder Jacob ben Nissim (beide im X. Jahrhundert in Kairuan lebend), einer Bearbeitung unterzogen worden ist. So findet sich, worauf schon Steinschneider hingewiesen hat [5]), in unserem Buche zweimal ein Buch des Verfassers über den Urin erwähnt (S. 67, 74 ed. Großberg), was sich nur auf Israelis diesem Gegenstand gewidmete Schrift beziehen kann. Die Annahme einer Zehnzahl von Elementen, auf die zehn Sephirot des Jezirabuches bezüglich, wird im Jezirakommentar

---

[1]) Der von Fried nicht vollständig angegebene Titel der hebr. Übersetzung lautet: ספר מחובר ממאמרי הראשונים ביסודיות על דעת הפילוסופים מאביקרט וגליונס ממה שעיין בקבוצי יצחק בן שלמה הישראלי הריפא. Vgl. Steinschneider, *H. Üb.* S. 391, *Arab. Lit.* S. 40.

[2]) Die lateinische Übersetzung hat folgende Überschrift: Liber aggregatus ex dictis Philosophorum antiquorum de Elementis secundum sententiam Aristotelis, Hippocratis et Galeni, de quorum aggregatione et appositione (Steinschneider, *H. Üb.* S. 391 unrichtig: oppositione) solicitus fuit Ysaac Salomonis filius israelita.

[3]) Steinschneider, *H. Üb.* S. 391, *Arab. Lit.* S. 40.

[4]) Vgl. Steinschneider, *H. Üb.* S. 394 f., *Arab. Lit.* S. 44.

[5]) Steinschneider, *H. Üb.* S. 398.

mit denselben Argumenten wie im Buch der Elemente bekämpft [1]). Ebenso findet sich im Jezirakommentar eine Ausführung, nach der die unteren Seelen im Horizont der oberen geschaffen seien [2]), worin wir später eine dem Buch der Definitionen eigentümliche Anschauung erkennen werden [3]). Immerhin wird man bei der Verwendung des Jezirakommentars für die Darstellung der philosophischen Lehren Israelis eine gewisse Vorsicht beobachten müssen.

Es wären noch zu nennen zwei kleine, vielleicht einer und derselben Schrift angehörenden Fragmente, von denen das eine: מקאלתה פי ישרצו המים, an Genes. 1,20 anknüpfend, eine Antwort auf eine Frage über einen vermeintlichen Widerspruch im Bibelbericht über die Schöpfung der Vögel darstellt [4]), und das zweite, die Überschrift ספר הרוח והנפש „Buch vom Geist und von der Seele" führend [5]), eine Erklärung von Hiob 42,15 enthält, um derentwillen Abraham ibn Esra unseren Autor als יצחק המהביל „Isaak, den Schwätzer" bezeichnet [6]).

Endlich habe ich noch in dem „Buch über die Fieber" einige dem Gebiete der Philosophie angehörende Bemerkungen gefunden, auf die ich gelegentlich verweisen werde.

Was den Quellenkreis betrifft, aus dem Israeli seine philosophischen Lehren geschöpft hat, so scheidet das Gebiet der jüdischen Literatur, mit alleiniger Ausnahme des Buches Jezira, dabei vollständig aus. Obschon ihm von dem als Polemiker gegen

[1]) *Buch d. Elemente* hebr. S. 64. 75, lat. Fol. IX col. 4, Fol. X col. 4. Vgl. *Jezirakommentar* S. 25. 27. 73.

[2]) *Jezirakommentar* S. 70: שהנפשות ד׳ : גלגלית, מדברת, בהמית, צומחת ולכל אחת ג׳ מעלות מעלת המדברת ראשונה היא הנסמך ממנה אל עולם השכל והשנית אשר באופק המדברת עצמה והשלישית הנסמך ממנה אל הבהמית ובן הבהמית יש לה ג׳ מעלות הנסמך אל המדברת והאופק עצמה וגו׳.

[3]) Vgl. weiter in unserer Darstellung der Seelenlehre Israelis. Vgl. auch über Traumweissagung *Buch der Elemente* hebr. S. 52 ff., lat. Fol. IX col. 1 mit *Jezirakomment.* S. 38.

[4]) Von Senior Sachs veröffentlicht im *Literaturblatt des Orients* XI S. 166 und in *Ha-Techijjah* (Berlin 1850) S. 39.

[5]) Von Steinschneider veröffentlicht in der hebr. Zeitschrift *ha-Karmel* 1871/72 S. 401. Vgl. dazu *Hebr. Bibliographie* (herausgegeben von Steinschneider) XII S. 58.

[6]) Vgl. Steinschneider, *H. Üb.* S. 389 A. 134. Gegen diese Bezeichnung protestiert Jakob b. Reuben. Vgl. Steinschneider a. a. O. S. 388.

das Christentum bekannten Jakob ben Reuben, einem Zeitgenossen des Maimonides [1]), und von dem Übersetzer des Buches der Elemente, Abraham ibn Chasdai [2]), nachgerühmt wird, daß er ein „Gelehrter der Thora" gewesen sei, werden von ihm, wie wir bereits bemerkt haben, weder die Bibel noch der Talmud jemals erwähnt [3]). Auf das Jezirabuch nimmt Israeli, ohne es jedoch zu nennen, im dritten Abschnitte des Buchs der Elemente Bezug, wo er, von den verschiedenen über die Zahl der Elemente aufgestellten Ansichten handelnd, als letzte diejenige erwähnt, die eine Zehnzahl von Elementen annimmt mit der Begründung, daß die Zehn als das Ende und die Vollendung der Zahl zu betrachten sei [4]). Diese dem Jezirabuch eigentümliche Anschauung wird am Schluß des Buches der Elemente widerlegt [5]).

Die Kenntnis Israelis von der griechischen Philosophie, die für unseren Quellennachweis vorzugsweise in Betracht kommt, ist, nach deren Benutzung in seinen Schriften zu urteilen, nicht besonders hoch anzuschlagen. Im Vergleich mit dem für die damalige Zeit staunenswerten Wissen, das uns bei Saadia entgegentritt, ist das, was Israeli aus diesem Gebiete anführt, ziemlich dürftig und nicht immer aus zuverlässigen Quellen geschöpft. Nur mit Hippokrates und Galen, die ihm schon wegen seiner medizinischen Studien am nächsten lagen, scheint er sich eingehender beschäftigt zu haben. Von Hippokrates, dessen Namen er gewöhnlich mit dem ehrenden Beiwort „der Fromme" schmückt [6]),

[1]) Vgl. Steinschneider, *H. Üb.* S. 388.

[2]) Vgl. dessen Vorrede zur hebr. Übers. des *B. d. E.* (ed. Fried) S. 2.

[3]) Vgl. oben S. 3. An einer Stelle des *B. d. E.* scheint Israeli auf einen Ausspruch des *Talmuds* anzuspielen. Die Stelle lautet S. 55 der h. Übersetz.: ומצד זה הסכימה דעת כל בעלי ספרי[ם] והאמונית יכל מי שיידה בנביאה, בי החלום חלק מחלקי הנבואה, lat. Übersetz. Fol. IX col. 1: Et in hac quidem parte convenit, qui libros scripsit et in secta perseverat, ut Judaei, Christiani et omnes, qui prophetizant, confitentur, quod somnium est una partium prophetiae. Hierbei hat Israeli wohl an die Talmudstelle (*Talm. b. Berachot* 58 b) gedacht: חלום אחד משישים לנביאה. Die Worte Judaei, Christiani sind wohl vom lat. Übersetzer interpoliert.

[4]) *B. d. E.* hebr. S. 64, lat. Fol. IX col. 4.

[5]) *B. d. E.* hebr. S. 75, lat. Fol. X col. 4.

[6]) *B. d. E.* hebr. S. 36. 37. 64, *Buch d. Definit.* S. 138. Der lat. Übersetzer hat dieses Beiwort weggelassen. Steinschneider, der die jüdischen Autoren vermerkt, bei denen sich diese Ehrenbezeichnung des Hippokrates findet

bemerkt Israeli, daß er in seiner Lehre von den Elementen mit Aristoteles übereinstimme, denn, wenn er auch die Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit als die Elemente der Körper bezeichnet, so meint er damit doch nicht diese Qualitäten selbst, sondern die Stoffe, in denen diese Qualitäten in höchster Potenz vorhanden sind, nämlich das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde [1]). Auf die Frage, warum aber Hippokrates die Qualitäten und nicht die Stoffe selbst als die Elemente der Dinge bezeichnet habe, gibt er die Antwort, daß Hippokrates, dem von ihm am Anfang seiner Aphorismen ausgesprochenen Grundsatz folgend: „Das Leben ist kurz und die Kunst ist lang", sich der Weise der Philosophen angeschlossen habe, die es lieben, ihre Lehren in eine solche Form zu kleiden, daß die Uneingeweihten das begreifen, was von diesen Lehren den Sinnen zugänglich ist, während der geistige Inhalt sich nur dem Tieferforschenden fortschreitend erschließt [2]). Gegenüber denjenigen, die nur ein einziges Element annehmen, insbesondere gegenüber dem Atomismus, beruft er sich auf die Widerlegung dieser Ansicht durch Hippokrates [3]), dem er endlich auch das Verdienst zuschreibt, den Unterschied zwischen Natur und Seele am Besten bestimmt zu haben [4]). Selbstverständlich beschäftigt sich Israeli in seinen medizinischen Schriften vielfach mit den medizinischen Lehren des Hippokrates [5]), worauf wir hier aber ebensowenig eingehen können, wie auf seine Beziehungen zu den medizinischen Lehren des Galen, dessen Lehre von den Elementen er im zweiten Abschnitt seines diesem Gegenstand gewidmeten Buches behandelt.

(*H. Üb.* S. 658 A. 35), hat auffälligerweise Israeli übersehen. Auch in dem jüngst von W. Bacher in den Schriften der Mekize Nirdamim herausgegebenen *Sepher Musar* des Joseph b. Jehuda (Berlin 1910) S. 83[23] wird dem Hippokrates diese Ehrenbezeichnung beigelegt.

[1]) *B. d. E.* hebr. S. 36—37, lat. Fol. VII col. 2. An dieser Stelle hat die lat. Übersetzung: Et gloriosi quidem Hippocratis, vgl. vorige Anmerkung.

[2]) *B. d. E.* hebr. S. 51—52, lat. Fol. VIII col. 4.

[3]) *B. d. E.* hebr. S. 64 f., lat. Fol. IX col. 4.

[4]) *Liber definit.* Fol. III col. 4. Et optime in ea Hippocratis est sermo, quem dixit ostendens differentiam esse inter animam et naturam etc. Das gibt die hebr. Übersetzung, oder wohl nur unsere Edition dieser Übersetzung, ganz sinnlos wieder (S. 138 Z. 5 v. u.): ולהחסיד איפוקראטו מאמר שביעי אמרו להיות פרק בין הטבע והנפש וגו׳.

[5]) Vgl. auch *B. d. E.* hebr. S. 26, lat. Fol. II col. 3.

Auf die jonischen Naturphilosophen, die er aber nicht nennt, bezieht sich die Bemerkung, daß von Manchen ein einziges, bewegtes Element angenommen werde, und zwar von dem einen das Feuer, von dem anderen die Luft, von einem dritten das Wasser und von einem vierten die Erde [1]). An Empedokles denkt er, wenn er die Ansicht derjenigen bekämpft, die neben den vier Elementen noch die Verbindung und die Trennung, das will sagen, die Liebe und den Haß, als Elemente angenommen hätten [2]). Und ebenso hat er wohl Empedokles im Auge, wenn er die Ansicht zurückweist, daß die Seele ein aus den Elementen der Körperwelt entstandenes Produkt sei [3]). Auf einem Mißverständnis beruht, was Israeli von Demokrit berichtet, daß nach seiner Lehre die Körper aus Flächen, die Flächen aus Linien und die Linien aus Punkten zusammengesetzt seien [4]). Von Plato führt er dessen angebliche Definition der Seele an, von der er nachweist, daß sie mit der Definition des Aristoteles nicht im Widerspruch stehe [5]), ferner die Definition der Natur nach ihrem Wirken [6]), und die Aussprüche, daß die Philosophie die Helferin des Todes sei [7]) und daß es intellektuelle Gebote gebe, die Gott den Auserwählten seiner Geschöpfe als seinen Propheten und Sendboten mitteile [8]). Gegen Plato ist vermutlich die Bemerkung gerichtet, daß Gott die Welt nicht nach einem Vorbild geschaffen hat, während die Ansicht, daß die Güte Gottes der Grund der Schöpfung ist, vielleicht mit der Lehre Platos von der Idee des Guten zusammenhängt [9]). Nach einem angeblich von Aristoteles in einem seiner Bücher überlieferten Berichte führt er den Ausspruch Platos an: „Schüret das Feuer nicht mit dem Messer", was bildlich auf-

[1]) *B. d. E.* hebr. S. 63, lat. Fol. IX col. 4. Das ist freilich insofern ein Irrtum, als wie schon Saadia (*Jezirakommentar* ed. Lambert, Paris 1891, II § 2) bemerkt, die Erde von Niemandem als einziges Urelement aufgestellt worden ist, was mit Bezug auf die Seele sich auch bei Aristoteles findet (*De anima* I, 2. 405, b. 8). Vgl. Guttmann, *Religionsphilosophie des Saadia* S. 59, A. 2.

[2]) *B. d. E.* hebr. S. 75, lat. Fol. X col. 4.

[3]) *B. d. E.* hebr. S. 68, lat. Fol. X col. 1.

[4]) *B. d. E.* hebr. S. 43, lat. Fol. VIII col. 1.

[5]) *Liber definit.* hebr. S. 136 Z. 4 v. o., lat. Fol. III col. 1. Vgl. weiter.

[6]) *Liber definit.* hebr. S. 138 Z. 6 v. u., lat. Fol. III col. 3.

[7]) *Liber definit.* S. 133 Z. 5 v. u., lat. Fol. II col. 2.

[8]) das. [9]) *B. d. E.* hebr. S. 57, lat. Fol. IX col. 2.

zufassen und dahin zu verstehen sei, daß man mit dem Toren nicht von etwas reden sollte, was ihn erzürnen könnte, denn man würde durch seine Torheit einen ähnlichen Schaden erleiden, wie derjenige, der sich dem Feuer in unvorsichtiger Weise nähert [1]). Hier liegt eine Verwechselung mit Pythagoras vor, in dessen Namen uns dieser Spruch überliefert wird [2]). Zur Bestätigung seiner Ansicht, daß die mündliche Überlieferung durch einen Lehrer eine vielseitigere und gründlichere Einführung in die Wissenschaft darbiete als das bloße Lesen seiner Schriften, beruft er sich auf die in der Anmerkung wiedergegebene Erzählung von einer Unterredung, die Plato angeblich vor seinem Tode mit seinen Schülern hatte und in der er sie in drastischer Weise von der Notwendigkeit der Überlieferung überzeugen wollte [3]). Von Aristoteles

[1]) *B. d. E.* hebr. S. 52, lat. Fol. VIII col. 4.

[2]) Suidas: *Ἀναξίμανδρος Μιλήσιος ὁ νεώτερος ἱστορικός· γέγονε δὲ κατὰ τοὺς Ἀρταξέρξου χρόνους τοῦ Μνήμονος κληθέντος· ἔγραψε Συμβόλων Πυθαγορείων ἐξήγησιν, οἷόν ἐστι τὸ ‘ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν’, ‘μαχαίρᾳ πῦρ μὴ σκαλεύειν’.* Vgl. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*[2] I S. 281, 19—21.

[3]) *B. d. E.* Schluß des zweiten Abschnitts. Die Stelle lautet in der lat. Übersetzung Fol. IX col. 3: Ex eis autem, quibus significatur etiam, quod responsio (hebr. ספור) affert, quod non afferunt libri, est, quod de Platone narratur testificans utilitatem intelligentiae. Dicitur enim, quod, cum appropinquasset obitus Platonis, vocavit discipulos suos et praecepit eis, ut ostenderent sapientias suas. Postquam ergo ostenderunt ei et scivit, quod nihil deerat eis de principiis philosophiae et utilitatibus sapientiae, imo iam ipsam perceperant, dixit eis: adhuc remanserunt quaedam apud nos, quae non mensurastis, et aestimo, quod non novistis ea. Tacuerunt igitur pariter persolicitae cogitationis. Deinde redierunt ad eum et rogaverunt eum, ut doceret eos illud. Dixit ergo eis: cogitate et considerate et venite ad me post tres dies. Ad me tamen non redeatis, nisi postquam veniendi licentiam impetraveritis. Recesserunt itaque ab eo, et postquam rediit triduum, miserunt ad eum nuntium petentes licentiam eundi ad ipsum. Ivit ergo nuntius ad ostiarium et rogavit ipsum, ut impetraret ei licentiam intrandi, quod impetravit ei. Postquam ergo ingressus est ad eum, convertit faciem suam ad parietem et neque prosecutus est verbum, dixit ei nuntius: discipuli tui salutant te et rogant te, ut des eis licentiam veniendi. Ipse vero retraxit se ab eo nec dedit ei responsum. Nuntius autem secundo nuntiavit. Ipse etiam nihil respondit ei, deinde nuntiavit tertio. Conversus ergo ad eum tristi facie allocutus cum indignatione et dixit: Dic eis, ut veniant. Reversus ergo nuntius ad eos nuntiavit eis, quod de eo habuerat et fecit eos scire, quod multoties iteravit quaestionem nec antequam responderet ei quicquam, et cum respondit ei, respondit cum indignatione et facie tristi significantem iram. Contristati igitur sunt discipuli et iverunt ad ipsum ultimam habentes angustiam et pervenerunt ad ostiarium et rogaverunt ipsum, ut im-

geht Israeli in seiner Lehre von den Elementen aus, indem er an die Spitze seines diesem Problem gewidmeten Buches die aristotelische Definition des Elementes stellt [1]). An mehreren Stellen wird von ihm die Frage erörtert, warum Feuer, Luft, Wasser und Erde und nicht vielmehr deren Qualitäten: Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit als die Elemente der Dinge bezeichnet werden [2]), und an einer Stelle gibt er eine Begründung dafür, warum Aristoteles die Wärme nicht in die Definition des Feuers mit aufgenommen habe [3]). Dem Aristoteles folgt Israeli in der Annahme der vier natürlichen Ursachen, der stofflichen, der formalen, der wirkenden und der Zweckursache [4]), in seiner Lehre vom Gemeinsinn [5]) und von der sinnlichen Wahrnehmung [6]); auf ihn beruft er sich für die Unterscheidung von drei Arten von Intelligenzen [7]) und in der Definition der Natur [8]). Aus Aristoteles Schrift: De partibus animalium zitiert er die Bemerkung, daß das Blut, in dem sich keine weißen Fasern finden, nicht gerinne, und führt, mit Aristoteles übereinstimmend, als Beispiel dafür das

petraret eis licentiam intrandi. Postquam ergo intraverunt ad eum, assedit eis Plato et respexit vultu placido et blando et gavisus est cum eis et rogavit eos super propositionem ipsorum. Placuit ergo eis quod apparuit eis de ipso. Et conversi ad nuntium increpaverunt eum vituperantes factum eius. Dixit autem Plato eis: Quid habetis, ut reprehendatis nuntium vestrum? Responderunt ei, [hebr. אמרו לו], quod venit ad (vos) [nos] et terruit (vos) [nos] et nuntiavit (vobis) [nobis] diversum ab eo, quod vidimus de praesente viro. Dixit ergo eis: Non reprehendatis eum in hoc, quod narravit, quia ipse non narravit, nisi quod vidit, et hoc est, quod dixi vobis de sapientia deesse. Totus enim sermo ab uno egreditur et exit, sed eius formae diversificantur, eius ergo intentiones diversificantur secundum diversitatem formarum ipsius. Inter sermonem enim, cum egreditur suaviter et leniter vultu placido et a ridente, et ipsum, cum egreditur cum ira et tristi vultu, longa existit differentia et propter hoc audientia a magistro magis applicat intentionibus rerum et veritatibus quam consideratio in libris. Liber enim non affert rem nisi cum forma una et respondet ex parte una, magister asserit formas plures et respondet ex partibus diversis.

[1]) Erster Abschnitt des *B. d. E.* Vgl. weiter.

[2]) *B. d. E.* hebr. S. 11. 28. 65, lat. Fol. V col. 1, Fol. VI col. 3, Fol. IX col. 4.

[3]) *B. d. E.* hebr. S. 31, lat. Fol. VI col. 4

[4]) *De definit.* hebr. S. 132 Z. 19 v. o., lat. Fol. II col. 2.

[5]) *B. d. E.* hebr. S. 53, lat. Fol. VIII col. 4.

[6]) *De definit.* hebr. S. 140 Z. 1 v. o., lat. Fol. IV col. 1.

[7]) *De definit.* hebr. S. 135 Z. 9 v. u., lat. Fol. II col. 4.

[8]) *De definit.* S. 138 Z. 9 v. u., lat. Fol. III col. 3.

Blut des Hirsches an [1]). Auf Aristoteles geht wohl auch die Bemerkung zurück, daß das Lachen als eine Eigentümlichkeit des Menschen zu betrachten sei [2]). Was als Lehre der Alten über den Lebensgeist und dessen Unterscheidung von der Seele angeführt wird [3]), ist wohl auf die Lehre der Stoiker zu beziehen, deren Kenntnis er aus Galens Schrift: De Hippocrate et Platone geschöpft haben kann.

Aus dem Kreise der arabischen Philosophie habe ich bei Israeli nur eine Erwähnung der Mutaziliten und insbesondere des Ibrahim an Natztzâm gefunden, wobei er aber den Irrtum begeht, diesen als Anhänger der Atomenlehre zu bezeichnen [4]),

[1]) *B. d. E.* hebr. S. 11: דבר אמר הפילוסוף בספרו הנקרא ספר בעלי חיים, נתן בו מופת חושיי, וזה הוא שאמר כל דם שלא יהיו בו חוטים לבנים (אננו) [אינו] נקפד, מפני שיש בי מן הלבנה מעט מיער, ילוה הטעם אין דם האיל נקפד כלל, מפני שיש בו מעט לבנה בטבע, ולכן לא יראו בו חוטים לבנים לעולם. lat. Fol. V col. 1. Est sermo, quem locutus est philosophus in libro de animalibus, super quam significationem sensibilem consis(tunt) [tit], et illud est, quem dixit: omnis sanguis, in quo non sunt fili albi subtiles fortasse non coagulatur, quia phlegmatis parum in eo consistit, et propterea fit, ne sanguis cervi coaguletur forsitan, quum parum phlegmatis consistit in ipsa natura, et forsitan propter hoc non apparent fili albi in ipso omnino. Vgl. Arist., *De part. animal.* II, 4. 650, b. 14. *Τὰς δὲ καλουμένας ἴνας τὸ μὲν ἔχει αἷμα τὸ δ' οὐκ ἔχει, οἷον τὸ τῶν ἐλάφων καὶ προκῶν. διόπερ οὐ πήγνυται τὸ τοιοῦτον αἷμα κ. τ. λ.* In der hebr. Übersetzung ist האיל und nicht האיל zu lesen, denn vom Widder sagt Aristot. *das.* II, 4. 651, a. 2 *διὸ οἱ ταῦροι καὶ οἱ κάπροι θυμώδεις καὶ ἐχοστατικοί· τὸ γὰρ αἷμα τούτων ἰνωδέστατον, καὶ τό γε τοῦ ταύρου τάχιστα πήγνυται πάντων.*

[2]) *B. d. E.* hebr. S. 13. 33, lat. Fol. V col. 2, Fol. VII col. 1. *De febribus* Fol. 204 col. 1: Unaquaeque enim res multas et diversas habet proprietates, quia quaedam proprietas a substantia est inseparabilis, ut calor ab igne, risus ab homine. Vgl. *Jezirakomment.* ed. Großberg S. 65. Arist., *De part. animal.* III, 10. 673, a. 6: *τοῦ δὲ γαργαλίζεσθαι μόνον ἄνθρωπον αἴτιον ἥ τε λεπτότης τοῦ δέρματος καὶ τὸ μόνον γελᾶν τῶν ζῴων ἄνθρωπον.*

[3]) *Liber definit.* hebr. S. 138 Z. 6 v. o., lat. Fol. III col. 3.

[4]) *B. d. E.* hebr S. 43: וטעו עוד אברה"ם אל נצ"ם וחבירו מכת המעתולה ואולם S. 49: בזה באמרם, כי הגוף מורכב מחלקים שאינם נחלקים שר"ל הנקודות. מה שיהודית להסכמת המעתולה והם הנבדלים בטענתם באמרם שהגופים מורכבים מחלקים שאינם מתחלקים. Die lat. Übersetzung der ersten Stelle, die vielfach korrumpiert ist, lautet Fol. VIII col. 1: et attulit inconvenientia Abrai ordinatoris et sociorum eius, qui sunt (desperati in hoc) [separati, in hoc], quoniam ex dictis eorum est compositum ex partibus indivisibilibus, volens (praedicta) [puncta]. Für desperati ist unzweifelhaft separati zu lesen, was, gleich dem hebr. נבדלים an der zweiten Stelle, die Übersetzung des Namens: Mutazila (die sich trennenden, abweichenden) bilden soll. Die zweite Stelle lautet in der lat. Übers. Fol. VIII col. 3: quod ante latrasti de [in]convenientia sepa-

während diese nach Schahrestânis Angabe von Natztzâm bestritten wird [1]). Israeli hat wohl die Mutaziliten mit den Mutakallimun verwechselt, die bekanntlich der Atomistik als einer ihrer Grundlehren huldigten [2]). Auf die Mutakallimun bezieht sich wohl auch die Polemik gegen die Ansicht, daß die Seele ein Accidens sei [3]).

Was den philosophischen Standpunkt Israelis betrifft, so wird man bei dessen Umgrenzung den kompilatorischen Charakter seiner Schriften nicht außer acht lassen dürfen. In der dem Gebiet der Physik oder der Naturphilosophie angehörenden Lehre von den Elementen sich dem Hippokrates und dem Galen anschließend, steht Israeli in seinen eigentlich philosophischen oder metaphysischen Anschauungen, soweit wir sie nach den im Buche der Definitionen gegebenen und wenig mehr als eine Auslese aus den von ihm benutzten Quellenschriften darbietenden Begriffsbestimmungen beurteilen können, im wesentlichen auf dem Boden der neuplatonischen Philosophie. Auf diese geht die von ihm angenommene Wesensreihe der Dinge zurück, die sich im Bereich des Intelligibelen in der Stufenfolge: Intelligenz, Weltseele und Sphäre darstellt, von denen die untere jedesmal aus dem Schatten oder dem Horizont der ihr übergeordneten hervorgegangen ist, was man sich wohl, obschon es darüber an einer ausdrücklichen Erklärung fehlt, auf dem Wege der Emanation zu denken hat. Auf eine der Quellen, aus denen Israeli seine neu-

---

ratorum secum in sententia per hoc, quod dicunt, quod corpora sunt composita ex partibus indivisibilibus etc. Den Eingang der ersten Stelle in der hebr. Übersetzung habe ich nach der von Fried angeführten Lesart der Handschrift B wiedergegeben זוכר גם כן, was Fried in den Text aufgenommen hat, könnte sich nur auf Demokrit beziehen, dem auch Israeli, soviel dürfen wir seiner Geschichtskenntnis zutrauen, nicht eine Erwähnung der Mutaziliten in den Mund legen wird. Danach ist auch die lat. Übersetzung zu berichtigen.

[1]) Schahrestâni (übers. von Haarbrücker) I S. 56. „Sechstens stimmte er (an-Natztzâm) den Philosophen in der Leugnung des Teils, welcher nicht geteilt werden könne, bei."

[2]) Neumark, welcher die falsche Behauptung von dem Bekenntnis des Mutaziliten an-Natztzâm zu der Atomenlehre gar nicht bemerkt hat, will an der zweiten Stelle in der Lesart der Münch. Hdsft. מנעקה ד"ה למ"תקל"ה die Mutakallimun erkennen (*Gesch. d. jüd. Philosophie des Mittelalters* I S. 413 A. 1), ohne darauf zu achten, daß die folgenden Worte: והם הנבדלים den Namen: המעתולה erklären wollen.

[3]) *B. d. E.* hebr. S. 12 f., lat. Fol. V col. 1.

platonischen Anschauungen geschöpft hat, führt uns der Ausdruck, daß die unteren Substanzen in dem Horizont der oberen entstanden sind, denn dieser Ausdruck, der uns auch bei den christlichen Scholastikern des Mittelalters vielfach begegnet, geht auf die unter dem Namen *Liber de causis* bekannte Schrift oder auf die dieser Schrift zu Grunde liegende *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus zurück [1]).

Auf dem Gebiete der Medizin in jüdischen wie in nichtjüdischen Kreisen in gleichem Maße als eine der hervorragendsten Autoritäten anerkannt, hat Israeli als philosophischer Schriftsteller auf die Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie keinen irgendwie bemerkenswerten Einfluß ausgeübt. Hier und da finden wir einzelne Aussprüche von ihm bei späteren Autoren gelegentlich erwähnt [2]), und bei einigen von diesen, wie bei Hillel ben Samuel, Gerson ben Salomo und Meïr Aldabi, ist wohl auch eine etwas umfangreichere Benutzung seiner philosophischen Schriften nachzuweisen [3]). Aber von einer Einwirkung auf die Hauptträger der jüdischen Religionsphilosophie kann kaum die Rede sein. Was diese mit Israeli etwa Gemeinsames haben, das erklärt sich aus der Benutzung derselben Quellen, aus denen auch Israeli geschöpft hat. Für die wichtigsten Probleme, mit denen die späteren jüdischen Religionsphilosophen sich beschäftigt haben, kommt Israeli schon deshalb nicht in Betracht, weil sie von ihm überhaupt nicht behandelt worden sind.

Mehr Anerkennung haben die philosophischen Schriften Israelis in nichtjüdischen Kreisen gefunden. Von den christlichen Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts ist es besonders Albertus Magnus, der den *Ysaac*, wie Israeli nach dem Titel der lateinischen Übersetzung seiner Schriften in der christlichen Literatur allgemein genannt wird, sehr häufig zitiert und neben Mai-

---

[1]) Vgl. Bardenhewer, *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg i. B. 1882, S. 12. 17 und *Liber de causis* § 2.

[2]) Vgl. die allerdings wenig kritische Zusammenstellung bei Fried *a. a. O.* S. 43—55.

[3]) In dem Quellennachweis zu dem תגמולי הנפש des Hillel ben Samuel, den Steinschneider in seinem der Ausgabe dieses Buches vorgedruckten Briefe an den Herausgeber liefert, fehlt bei Israeli (S. 18) der Hinweis auf S. 27 a.

monides als den bedeutendsten Philosophen unter den Juden bezeichnet [1]). Beiden freilich macht er es gleichmäßig zum Vorwurf, daß sie in frivoler Weise bestrebt gewesen seien, die Lehren der Philosophen in die Schrift hineinzutragen [2]), was aber auf Israeli nicht zutrifft, da sich dieser, wie wir bereits bemerkt haben [3]), niemals zur Begründung seiner Ansichten auf Bibelstellen beruft. Sehr eingehend hat sich mit den Schriften Israelis auch Vincenz von Beauvais, ein Zeitgenosse des Albertus Magnus, beschäftigt. Im Prolog zu dem *Speculum naturale*, dem ersten Teil der von ihm unter dem Titel *Speculum maius* verfaßten Encyclopädie aller Wissenschaften, nennt Vincenz unter den von ihm bei der Darstellung der Naturwissenschaften am meisten benutzten Autoren auch unseren Israeli [4]). Und in der Tat gehören die Schriften Israelis zu denjenigen, die von Vincenz, besonders wo es sich um medizinische Dinge handelt, am häufigsten exzerpiert werden. Er nennt ihn in einer Reihe mit Hippokrates, Galenus, Plinius, Dioskorides, Avicenna, Isidorus, Palladius, Razi und anderen. Unter den mehr als 140 Exzerpten, die ich allein im *Speculum naturale* nachgezählt habe, befinden sich oft ganze Kapitel oder auch eine Reihe von Kapiteln, die den Schriften des jüdischen Gelehrten entlehnt sind. Im vierzehnten Buch des *Speculum doctrinale*, das gleich den beiden ihm vorangehenden Büchern die medizinische Wissenschaft behandelt, sind zahlreiche Exzerpte aus dem *Viaticum* enthalten, das jedoch irrtümlich in die Sammlung der Schriften Israelis aufgenommen worden ist [5]). Aus dem Buch der Definitionen wird die Bemerkung angeführt, daß der Himmelsgeist die Gesamtheit der Dinge erkenne, was aber von Vincenz bestritten wird [6]), ferner eine Stelle, die von dem Vorzug der mensch-

[1]) Albertus Magnus (*Opera* ed. Jammy T. III pag. 375) *Metaph.* XI tract. 2 cap. 10: In idem autem videtur penitus consentire Judaeus philosophus, qui vocatur Rabbi Moyses, et Judaeus, qui ante ipsum fuit in philosophia magnus, qui vocatur Isaac. Eine Sammlung aller Stellen, an denen Israeli von Albert zitiert wird, habe ich in meinem Buche, *Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, Breslau 1902, S. 55—60 gegeben.

[2]) Guttmann, *Scholastik* S. 56 A. 1.

[3]) Vgl. oben S. 3.

[4]) Guttmann, *Scholastik* S. 129 A. 4.

[5]) Vgl. Steinschneider, *H. Üb.* S. 756.

[6]) Guttmann, *Scholastik* S. 130 A. 2 und 3.

lichen Seele [1]), und eine, die vom Schlafen und Wachen handelt [2]). Ein Exzerpt über den Zweck der Philosophie und den Endzweck des Menschen trägt die irrtümliche Überschrift: Idem (Isaac) de explanatione diffinitionis philosophiae [3]). Eine solche Schrift hat Israeli nicht verfaßt; das Exzerpt ist eine Kombination zweier Stellen aus dem Buch der Definitionen [4]). Von Thomas von Aquino werden mehrere Begriffsbestimmungen aus dem Buche der Definitionen und die demselben Buche entstammende Lehre Israelis angeführt, daß die Vernunft im Schatten der Intelligenz entstanden sei [5]). Erwähnt wird Israeli auch von den dem Franziskanerorden angehörenden Scholastikern Bonaventura [6]) und Roger Bacon [7]), sowie von dem im fünfzehnten Jahrhundert lebenden und in unserer Zeit einer besonderen Beachtung gewürdigten Kardinal Nicolaus von Cusa [8]).

Wir schreiten nun zu einer Wiedergabe der philosophischen Lehren Israelis und gehen dabei von der Begriffsbestimmung der Philosophie und der Wissenschaft aus, in deren Darstellung unser Autor aber auch andere Fragen berührt, deren eingehendere Erörterung wir uns für später vorbehalten müssen.

II. Begriffsbestimmung der Philosophie und der Wissenschaft.

Von einer Definition der Philosophie, so beginnt Israeli, hat man absehen müssen, weil jede Definition sich aus den Gattungen und ihren substanziellen Differenzen zusammensetzt [9]), es bei der Philosophie aber keine Gattung gibt, aus der ihre Definition abzuleiten wäre. Dagegen hat man es versucht, eine Beschreibung der Philosophie zu geben, und zwar in dreifacher Weise: 1. nach ihrem Namen, 2. nach ihrer Eigenart und 3. nach ihrer Erkenntnis.

Ihrem Namen nach bedeutet Philosophie, aus den griechischen

[1]) *das.* S. 130 A. 4. [2]) *das.* S. 130 A. 5.
[3]) *das.* S. 130 A. 6. [4]) *das.* S. 130 A. 7.
[5]) Guttmann, *Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur.* Göttingen 1891, S. 15 A. 4.
[6]) Guttmann, *Scholastik* S. 139 A. 1.
[7]) *das.* S. 150 A. 1. [8]) *das.* S. 172 A. 2.
[9]) Arist., *Top.* I, 8 p. 103 b, 15 *ἐπειδὴ ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν.*

Worten φίλος und σοφία zusammengesetzt, die Liebe zur Weisheit, und dementsprechend ist der Philosoph einer, der die Weisheit liebt.

Nach ihrer Eigenart beschrieben, ist die Philosophie die Annäherung an Gott, soweit dies in der Kraft des Menschen steht, oder die Annäherung an das Wirken Gottes, und unter der Annäherung an das Wirken Gottes ist das Erfassen der Wahrheit der Dinge und das dieser Erkenntnis der Wahrheit entsprechende Handeln zu verstehen [1]). Die Wahrheit der Dinge aber wird erkannt durch die Erkenntnis der vier natürlichen Ursachen, der stofflichen, der formalen, der wirkenden und der Zweckursache [2]). Die Stoffursache ist entweder eine geistige oder eine körperliche [3]). Als geistige Ursachen sind z. B. die Gattungen zu betrachten, die sich in ihre Arten sondern, deren Formen sie tragen und deren Artheit sie vervollkommnen [4]). So ist der Be-

[1]) *B. d. Def.* hebr. 132 Z. 15 v. o. והחקיקה הלקוחה מחוקתה היא כי הפילוסופיא דמה לבורא ית' לפי כח האדם. Dieser erste Satz fehlt in der lat. Übersetzung und findet sich auch nicht in der von Albertus Magnus im Namen Israelis angeführten Definition der Philosophie (Guttmann, *Scholastik* S. 58 A. 1). Für den griechischen Ursprung dieser Definition verweist Horovitz (Einleit. zu Josef ibn Zaddiks *Mikrokosmos* S. VIII A. 55) auf die Scholien der Berl. Akad. zu Aristot. 8a 23—25: *ἄλλος ὁρισμὸς τῆς φιλοσοφίας ἐκ τοῦ πόρρω αὐτῆς τέλους λαμβανόμενος ὁ λέγων αὐτὴν ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ.* Als ein Ähnlichwerden Gottes wird die Philosophie auch bei den Arabern bezeichnet, so z. B. bei den lauteren Brüdern (*Anthropol.* S. 117): „Das höchste Ziel der Philosophie ist, wie in der Definition derselben festgestellt wird; sie sei das Ähnlichwerden der Gottheit, soweit dies dem Menschen möglich ist." (Vgl. *Logik und Psychol.* S. 188, *Naturansch.* S. 7, *Anthropol.* S. 97, *Weltseele* S. 164 und über Alfarabi: Schmölders, *Documenta philosophiae Arabum* S. 1). Mose b. Esra führt dieselbe Definition im Namen Platos an: וע"כ הוסיף אפלטין בגביל הפילוסופיא ואמר כי גביל הפילוסופיא היא להדמית לעלין בפי יכולת האדם (hebr. Zeitschr. *Zion* II S. 121). Vgl. auch Josef ibn Zaddik, *Mikrokosmos* (ed. Horovitz) S. 68 Z. 5, Maimonides, *More* III cap. 54 Ende (Kaufmann, *Attributenlehre* S. 255 A. 3, S. 329 A. 194).

[2]) Diese Lehre von den vier Ursachen ist aristotelisch. Vgl. Zeller, *Philos. d. Griechen* II, 2[2] S. 247 A. 1.

[3]) Lat. Übers. Fol. II col. 2: quod sunt causa naturalis et est secundum duos modos. Für naturalis ist nach dem Zusammenhang und dem hebr. חמרית entsprechend materialis zu lesen, was auch durch die Handschrift der Pariser Nationalbibliothek Nr. 14700, von der Herr Prof. Baeumker mir eine von ihm angefertigte Kollation gütigst zur Benutzung überlassen hat, bestätigt wird.

[4]) Spiritualis quidem est sicut diversa genera in species suas, subiecta formis ipsarum et completivis spiritualitatis ipsarum. Für spiritualitatis ist, dem hebr. למיניהם entsprechend, specialitatis zu lesen, was auch die genannte Pariser Handschrift bietet.

griff des lebenden Wesens die Gattung für Mensch, Pferd und die anderen Arten, ihre Formen tragend und ihr Wesen konstituierend. Die stoffliche körperliche Ursache ist z. B. das Silber, das den Stoff des Ringes und der Münze darstellt und ihre Formen trägt, und das Gold, das den Stoff des Nasenringes und des Denars darstellt und ihre Formen trägt [1]). Auch die formale Ursache ist entweder eine geistige oder eine körperliche. Geistige Ursache sind z. B. die in der Gattung existierenden substanziellen Formen, die das Wesen der Art konstituieren, wie die in dem lebenden Wesen existierende Vernünftigkeit, die das Wesen des Menschen konstituiert [2]), und das Wiehern, das, im lebenden Wesen existierend, das Wesen des Pferdes konstituiert [3]). Die körperliche formale Ursache ist z. B. die Form des Körpers im Körper des Menschen und der anderen Dinge [4]). Die wirkende Ursache ist wiederum eine geistige oder eine körperliche. Eine geistige ist z. B. die Kraft der Sphäre, die Gott in die Natur eingesetzt und durch die er abgemessen hat, was es in der kleineren, körperlichen Welt an Entstehen und Vergehen, an Zu- und Abnahme, an Gesundheit und Krankheit und anderen natürlichen Wirkungen gibt. Die wirkende körperliche Ursache ist z. B. die Kunst des Goldschmieds, der den Ring anfertigt, die Form des Bildes, das an die Wand gemalt ist [5]), und das Werk des Baumeisters im Hause. Ebenso ist die Zweckursache entweder eine geistige oder eine körperliche. Eine körperliche Zweckursache ist z. B. die Form des Hauses [6]) und seine Vollendung, die für die Bewohner des Hauses zu ihrem Schutze notwendig ist, und die Form des Ringes, der gestochen ist, um mit ihm siegeln zu können. Eine

[1]) In der hebr. Übers. S. 132 Z. 13 v. u. ist, dem lat. drachmae entsprechend, für והדיבר zu lesen: והדינר, nicht wie Hirschfeld vorschlägt והרביד.

[2]) Sicut rationabilitas existens in uno [lies nach der Pariser Handschrift: vivo] in constitutione essentiae hominis.

[3]) Die hebr. Übers. ist hier lückenhaft und in folgender Weise zu ergänzen. S. 132 Z. 11 v. u.: כמו השכל האנושי על החי בהקמת הוית [האדם ומצהלה בהקמת הוית] הסוס.

[4]) In der lat. Übers. ist dieser Satz ausgefallen.

[5]) Forma picturae formatae in aere [nach der Paris. Handschrift in alio, in pariete].

[6]) In der hebr. Übers. S. 132 Z. 5 v. u. ist für בצורת zu lesen: כצורת הבית, lat. sicut forma domus.

geistige Zweckursache ist z. B. die Vereinigung der Seele mit dem Körper, damit dem Menschen das Wesen der geistigen Dinge zum Bewußtsein komme, er das Gute vom Bösen, das Lobenswerte von dem Nichtlobenswerten unterscheiden lerne, das der Wahrheit, dem Recht und der Gerechtigkeit Angemessene tue, Gott heilige, rühme und preise und seine Herrschaft anerkenne, daß er sich von allen tierischen und unreinen Handlungen fernhalte und dafür von Gott Vergeltung erlange [1]). Diese besteht in der Vereinigung mit der oberen Seele, um von ihrem Lichte das Licht der Intelligenz und die Schönheit und den Glanz der Weisheit zu erlangen. Auf diese Stufe gelangt der Mensch zur Geistigkeit, indem er sich mit dem ohne Vermittlung aus der Kraft Gottes hervorgegangenen Lichte verbindet und Gott preist und rühmt in alle Ewigkeit. Das ist das Paradies des Menschen, seine Vergeltung, seine selige Ruhe, seine höchste Vollkommenheit und vollendete Schönheit [2]). In diesem Sinne sagt Plato, daß die Philosophie die Unterstützung, Kräftigung und Hilfe des Todes sei [3]). Damit will

[1]) Vgl. *De febribus* Fol. CCIV col. 2. Quare sit homo, si fuerit interrogatio, fiat illa responsio. Homo enim cum sit de naturali corpore constitutus, est organum rationalis animae, ut cum eo rerum veritatem discernere valeat et cum eo operetur secundum quod rationi attinet. Sed si dicatur, quare sit homo rationalis, respondendum erit hoc modo, ut discernat bonum a malo, verum a falso. Ratio enim nihil aliud esse conspicitur nisi discretio boni a malo.

[2]) Daß wir es hier, besonders in der Auffassung der Intelligenz oder des νοῦς als eines unmittelbar aus der Kraft Gottes hervorgegangenen Lichtes, mit einer dem Neuplatonismus entstammenden Lehre zu tun haben, kann, wie wir später nachweisen werden, keinem Zweifel unterliegen. In gleicher Weise wie bei Israeli heißt es bei den lauteren Brüdern von der Vergeltung der Seele (*Anthropol.* S. 107): „Ist die Seele reich an Erkenntnis und Wissenschaft, von schönen Charakteranlagen, richtigen Ansichten, rechtem Glauben und auserwählten Werken, so erwirbt sie sich dadurch die wahren, schönen Formen, die schön, glänzend, herrlich, geistig sind, trennt sie sich dann vom Körper und ist die Seele selbständig in ihrem Wesen, kann sie durch ihre eigene Substanz des Zusammenhangs mit dem Körper entbehren und sich von der Materie trennen, sie ist dann frei vom Rost der Natur. Die Seele erblickt dann ihr eigentliches Wesen und schaut ihre Form, sie betrachtet ihre Schönheit und ihr Licht, ihren Glanz und ihre Schönheit, steht klar da und sie erblickt das, was sie an Gutem getan, gegenwärtig; so oft sie ihr Wesen anblickt, nimmt sie an Freude und Lust zu, und das wäre dann ihre Vergeltung und liebliches Glück, von welchem sie sich nie trennt."

[3]) Vgl. oben S. 13. Den Ausspruch Platos habe ich nicht aufgefunden. Die Anschauung aber ist durchaus platonisch. Vgl. z. B. *Phaedon* 64: κινδυ-

dieser große Weise, dem jedes Unrecht fernliegt, sagen, daß die Philosophie dem Menschen beisteht, die tierischen Begierden und Lüste zu ertöten, denn durch ihre Ertötung und die Befreiung von ihnen gelangt der Mensch zu der Stufe der Vollkommenheit und Erleuchtung, um in das Reich der Wahrheit einzutreten, während die Belebung der tierischen Begierden und Lüste und ihre Stärkung den Menschen von den göttlichen Wahrheiten, dem Gehorsam gegen Gott, der reinen Gottesfurcht und den beständigen Gebeten zu den vorgeschriebenen Zeiten abzieht [1]). Daraut weist auch ein anderer Ausspruch Platos hin, den die Vernunft bestätigt, daß es nämlich intellektuelle Gebote gibt, die Gott den Auserwählten seiner Geschöpfe — das sind die Propheten und Sendboten, die Lehrer des Rechtes und der Wahrheit — mitteilt [2]). Diese Gebote fordern Recht und Gerechtigkeit, die Aneignung nur des Erlaubten, das Streben nach dem Guten, nach Liebe und Demut und das Sichfernhalten vom Bösen, von Unrecht und Raub und der Aneignung des Unerlaubten. Wer diesen von Gott seinen Auserwählten offenbarten Geboten nicht gehorcht und an dem Unrecht, der Sünde, dem Hochmut und seinen bösen Handlungen festhält, den verunreinigen die Sünden mit ihrer Unreinheit, sie drücken ihn nieder und beschweren ihn mit ihrer Last, daß er in die Welt der Wahrheit nicht aufsteigen kann, nicht das Licht

---

νεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας, λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. Das. 67: *Λύειν δέ γε αὐτήν, ὡς φαμέν, προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστι τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.* Bei den lauteren Brüdern findet sich eine längere Ausführung darüber, inwiefern der Tod als eine Weisheit zu betrachten sei (*Anthropol.* S. 126—129).

[1]) Ähnliches findet sich im Platonischen *Phädon.* 67 c. „Die Philosophie, so heißt es in der Darstellung Zellers (II, 1² S. 558), ist ihrem Wesen nach eine Reinigung, und wie eine vollkommene Erlösung von allen Übeln nur bei der Trennung der Seele vom Leib zu finden ist, so wird diejenige Befreiung von denselben, welche jetzt schon möglich ist, nur durch jenes philosophische Streben zu erreichen sein, durch welches die Seele allein auch nach dem Tode zu einem körperlosen Leben fähig wird."

[2]) Hebr. S. 133 Z. 10 v. o. וזה מורה על דבר אחר שאמרו הפילוסוף והדיעה תעיד לצדקו באמרו: ולאל יש מצוות דיעניות יראיהן על בחירי בריאי, רצה בוה על נביאיו השלוחים ועל חכמי חצדק והאמת המנהיגים ברואיו אל האמת. Die lat. Übersetzung ist an dieser Stelle ganz korrumpiert.

der Erkenntnis und die Schönheit der Weisheit erlangt und in Bedrängnis unter der Sphäre bleibt, maßlos leidend [1]), von der Bewegung der Sphäre umhergetrieben, in furchtbarem Feuer und in qualvoller Flamme. Das ist das *Gehinnom* und das Feuer, die Gott für die Frevler und Sünder bereitet hat, die den intellektuellen Geboten zuwiderhandeln [2]).

Die Philosophie, nach ihrer Erkenntnis beschrieben, besteht in der Selbsterkenntnis des Menschen [3]). Indem nämlich der Mensch sich selbst erkennt in wahrhafter Erkenntnis, in seiner Geistigkeit und Körperlichkeit, erfaßt er damit die Erkenntnis des Alls, d. h. die Erkenntnis der geistigen und körperlichen Substanz, denn im Menschen sind Substanz und Accidens miteinander vereinigt [4]). Es gibt aber zwei Arten von Substanzen, geistige, wie die Seele und die Intelligenz, und körperliche, wie den dreidimensionalen Körper. Und ebenso gibt es zwei Arten von Accidentien, geistige und körperliche. Geistige sind z. B. die Demut, die Weisheit und ähnliche von der Seele getragene Accidentien. Körperliche Accidentien sind die Weiße, die Schwärze, die Röte, die Zitronenfarbe, die Dichtheit und die Undichtheit und die anderen

[1]) S. 133 Z. 18 v. o.: אבל בואב בלי חק. In der lat. Übers. ist nach der Pariser Handschrift für: ineptus sine lege zu lesen: tristis, merens sine lege.

[2]) *Anthropol.* S. 108. „Sind dagegen ihre Taten schlecht, ihr Wandel ausschweifend, ihre Charakterzüge verderbt, ihre Erkenntnis nichtig, gewinnt die Seele, ohne daß sie es merkt, eine häßliche Form, dies geschieht, während sie noch an den Körper gebunden, sie mit dem sinnlich Wahrnehmbaren beschäftigt ist und sie sich an dem Glanz der Natur und an dem Schmuck der Materie ergötzt. Dann (nach der Trennung vom Leibe) sind die Werkzeuge, wodurch sie die leiblichen Lüste erfaßte, eitel und bleibt sie leer, sie sieht dann ihr Wesen und erkennt das, was sie getan, als eine häßliche Form; sie ist traurig und schmerzt sie dies; sie möchte, daß zwischen ihm und ihr eine weite Strecke läge, sie bleibt in diesem Zustand mit Schmerz über ihr Wesen. Das ist dann ihre Vergeltung und schmerzliche Strafe“ usw.

[3]) In der hebr. Übers. Z. 21 v. o. finden sich hier noch die Worte: ויו עוד חקיקת הרחוק מעול העולה בדעתי, die keinen rechten Sinn ergeben; in der lat. Übersetzung heißt es dafür: et hoc est etiam longae profunditatis et sublimis intelligentiae.

[4]) Diese Anschauung ist wieder neuplatonisch. So sagt Plotin (IV, 4. 2): *εἰ δέ ἐστιν αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῇ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ, ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν.* Die sogenannte *aristotelische Theologie* gibt die Stelle wie folgt wieder (Dieterici Übers. S. 19): „Der Geist ist eben alle Dinge, wie wir dies öfter behaupteten, somit erfaßt sein

vom Körper getragenen Accidentien. Daraus ergibt sich, daß der Mensch, indem er sich selbst in seiner Geistigkeit und Körperlichkeit erkennt, die Erkenntnis des Alls umfaßt, die Erkenntnis der geistigen und körperlichen Substanz, die Erkenntnis der ersten Substanz, die ohne Vermittlung aus der Kraft Gottes geschaffen und als die Trägerin der Differenz zu betrachten ist, und daß er das erste generelle Accidens erkennt, das sich in die Quantität, Qualität und Relation sondert [1]). und die sechs anderen Accidentien, die aus der Zusammensetzung der Substanz mit den drei einfachen Accidentien entstehen. Der Mensch, der dies alles erfaßt, hat die Erkenntnis des Alls erfaßt und ist würdig, ein Philosoph genannt zu werden.

Nach der Philosophie wenden wir uns der Wissenschaft zu, von der es zwei Beschreibungen gibt, die eine nach ihrer Eigenart und die andere nach ihrer Wirkung. - Ihrer Eigenart nach ist die Wissenschaft die Erkenntnis der ersten, immerdauernden Dinge, womit die Erkenntnis der ihrer Natur nach früheren Dinge gemeint ist [2]), z. B. der Arten, die ihrer Entstehung nach später sind, der Gattungen, die diesen vorangehen, und der Gattungen der Gattungen, bis man zu der wahrhaft ersten Gattung gelangt, die unmittelbar aus der Kraft Gottes geschaffen ist. Der geschaffenen Accidentien aber gibt es unendlich viele. Die Gattungen geben den Arten und Individuen ihre Namen und Definitionen, wodurch jedes Individuum das ist, was es ist [3]). So

Wesen alle Dinge geistig. Wenn dem so ist, so behaupten wir, daß, wenn der Geist sein Wesen sieht, so sieht er auch alle Dinge . . . Somit erfaßt er auch alle Dinge außer ihm." Vgl. das. S. 24 (Plot. IV, 4. 4). Bei den laut. Brüdern heißt es (*Anthropol.* S. 46): „Gott aber schuf den Menschen in der besten Haltung und vollendetsten Form. Er machte die Form desselben zum Spiegel seiner Seele, daß sie in ihr die Form der großen Welt erschaue. . . So erachtete er es in seiner Weisheit für gut, in der Menschenseele eine kleine Welt wie einen Abriß der großen zu bilden." Das gleiche lehrt Gabirol. Vgl. Guttmann, *Philosophie des Salomon ibn Gabirol* S. 66. 67.

[1]) Als dieses generelle Accidens hat man sich wohl die Körperlichkeit zu denken, die sich dann in die Quantität, Qualität und Relation differenziert (vgl. Guttmann, *Gabirol* S. 79 f.). Was Israeli von den sechs anderen Accidentien sagt, ist mir nicht recht klar geworden.

[2]) In der lat. Übers. ist nach der Paris. Hdschr. zu lesen (Partes) [Per tres] autem primas sempiternas vult perceptionem rerum antiquarum natura.

[3]) Accidentia vero sunt generata usque ad infinitum. Genera autem dant speciebus et individuis nomina et diffinitiones suas, et ideo est unumquod-

wird jedes Individuum Substanz genannt, weil es für sich selbst besteht und Träger der Verschiedenheit ist, und wird Körper genannt, weil es lang, breit und tief ist, und wird wachsend genannt wegen der Entfernung der Enden seiner Durchmesser nach ihrer (früheren) Nähe [1]), und wird lebend genannt, weil es der Bewegung, Empfindung und Ortsveränderung fähig ist, und wird Mensch genannt, weil es ein vernunftbegabtes, sterbliches Wesen ist. Es leuchtet demnach ein, daß die Individuen die Namen und Definitionen ihrer Arten, deren Gattungen und Gattungsgattungen und ihre Definitionen annehmen und daß jedes dadurch das geworden ist, was es in Wahrheit ist. Denn die Definition der Wahrheit ist: das, was ein Ding ist, und die Definition des Falschen: das, was es nicht ist, indem man es als Etwas beschreibt, was es nicht ist [2]).

Ihrer Wirkung nach beschrieben, besteht die Wissenschaft darin, daß sie die intellektuelle Kraft des Menschen vervollkommnet, indem sie aus den kontradiktorischen Gegensätzen das Wahre vom Falschen scheidet, und zwar auf dreierlei Weise, in der Weise der Notwendigkeit, der Möglichkeit und Unmöglichkeit [3]).

---

que individuum id, quod ipsum est. Die hebr. Übers. ist hier lückenhaft und verstümmelt; sie lautet: שהוא כאלו נותן לגיפות שמותן ותכלית והיה כל אחד מהגופות נקרא הוא מה שהוא.

[1]) Et nominatur augmentabile cum elongatione extremitatum diametrorum ipsius post propinquitatem. In der hebr. Übers. ist der Text zu emendieren: ויקרא גדיל בהתרחק קצות (הקוים) [הקויים] שלו לאחר קריבותם.

[2]) כי תכלית האמת הוא מה שהוא ותכלית השקר הוא מה שאינו על כי חקקו בדבר שאינו. In der lat. Übers. muß es dementsprechend in Übereinstimmung mit der Paris. Handschr. heißen: Diffinitio autem veritatis [est, quod est], vel falsitatis est, quod non est aliquid, aut narratio rei absque eo quod est.

[3]) Im weiteren handelt Israeli über die richtige Fragestellung, wobei acht Punkte zu berücksichtigen seien. Wir übergehen diese Ausführung, die kein besonderes Interesse darbietet, und beschränken uns auf eine Wiedergabe des dritten Punktes. Die richtige Fragestellung, so heißt es da, ist davon bedingt, daß das Nomen und das von ihm ausgesagte Adjektiv in der Frage und in der Antwort nicht bloß namensgleich, sondern wirklich identisch seien. Als ein Beispiel für den durch die bloße Namensgleichheit des Nomens entstehenden Irrtum führt er dann folgendes an. Der Fragende sagt: Der Hund hat das Lamm gefressen und denkt dabei an den bellenden Hund, und der andere erwidert: Der Hund hat nicht das Lamm gefressen und denkt dabei an den Hundstern oder an einen aus Erz oder Stein verfertigten Hund. In der lat. Übers. ist das Beispiel vom Hundstern ausgefallen. In Hillel b. Samuels תגמולי

III. Die Schöpfung und Entstehung der Dinge.

Nachdem wir im Vorangehenden die Anschauungen Israelis über das Wesen und die Aufgabe der Philosophie und der Wissenschaft kennen gelernt haben, wollen wir den Versuch machen, die einzelnen von ihm behandelten philosophischen Lehren in einer gewissen systematischen Folge zur Darstellung zu bringen. Wir wenden uns zunächst seiner Lehre über die Schöpfung und Entstehung der Dinge zu, indem wir einige auf diesen Gegenstand bezügliche Aussprüche zusammentragen, aus denen sich freilich, wie wir bereits bemerkt haben [1]), eine Schöpfungslehre im eigentlichen Sinne nicht gewinnen läßt.

Nach Israeli sind drei Arten des Werdens zu unterscheiden. Das Werdende wird 1. durch Schöpfung, 2. durch natürliches Entstehen und 3. durch künstliches Entstehen. — Unter Schöpfung, die ausschließlich dem Wirken Gottes zukommt, verstehen wir das Hervorbringen des Seienden aus dem Nichtseienden und unter Schöpfer denjenigen, der das Seiende aus dem Nichtseienden hervorbringt [2]). Es wäre jedoch ein Irrtum, das Nichtsein als eine Privation des Seins zu bezeichnen, denn von einer Privation kann nur nach vorangegangenem Sein die Rede sein. Von einem Ding, das bereits existiert, kann man sagen, daß es in irgendeiner Beziehung der Existenz beraubt sei, z. B. von einem früher sehenden Menschen, daß er nunmehr der Sehkraft beraubt sei. Dagegen kann man von dem Nichtseienden nicht sagen, daß es des Seins beraubt sei, denn das Nichtseiende hat keinerlei Form in unserer Vorstellung, daß man von ihm die Existenz oder die Privation der Existenz aussagen könnte [3]). — Unter Entstehung ver-

הנפש S. 5a findet sich dasselbe Beispiel einer bloßen Namensgleichheit, aber in offenbar korrumpierter Form: אמנם יאמר בו כן בדרך שיתוף השם, כמו שם הכלב שיאמר על כלב ועל דג, wenn bei dem „Fisch" nicht vielleicht an den Seehund zu denken ist. Übereinstimmend mit unserer Stelle findet sich das Beispiel bei Spinoza, *Ethica* I, XVII schol.: non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum coeleste et canis animal latrans.

[1]) Vgl. oben S. 5.

[2]) *Buch d. Elem.* S. 8. 57. 69, lat. Übers. Fol. IV col. 4; Fol. IX col. 2; Fol. X col. 2; *Buch d. Definit.* hebr. S. 140 Z. 10 v. u., lat. Fol. IV col. 2.

[3]) *Buch d. Definit.* hebr. S. 140 Z. 9 v. u. ושמא יומם יאמר, כי אין הוא ההפקד, שנודיעהו הפסד דעתו, בעבור ההפקד לא יאמר כי אם אחר המציאה,

stehen wir das Hervorgehen einer körperlichen Substanz von der Privation zum Sein. Denn alles Entstehen wird durch die Natur gewirkt, die Natur aber wirkt Nichts ohne ein Seiendes; sie wirkt und erzeugt vielmehr durch die Kraft der Sphäre, die Gott in sie gelegt und dazu bestimmt hat, das Entstehen und Vergehen zu bewirken, wie sie z. B. die Tier- und Pflanzenkörper aus den vier Elementen hervorgehen läßt. Die Tätigkeit der Natur ist ein Wirken und Erzeugen und nicht ein Schaffen und Bilden, das nur Gott allein zukommt [1]). Das natürliche Entstehen vollzieht sich in der Weise, daß ein Ding seine Form aufgibt und sich aus seinem bisherigen Sein in die Form und Beschaffenheit des aus ihm werdenden Dinges verwandelt, wie sich z. B. die menschliche Nahrung in die Form des Fleisches und der Knochen verwandelt. Das künstliche Entstehen vollzieht sich so, daß ein Ding eine accidentielle, äußere Form annimmt, ohne dabei ihre natürliche Form und Beschaffenheit aufzugeben, wie das Silber die Form des Ringes annimmt, ohne die Form und Beschaffenheit des Silbers aufzugeben [2]).

Aus dieser Darlegung ergibt sich, daß Israeli eine Schöpfung aus Nichts lehrt, die er vom natürlichen Entstehen der Dinge, das immer ein bereits Seiendes voraussetzt, auf das strengste unterschieden wissen will. Wie aber haben wir uns den Hergang

כמו הדבר שלאחר שנמצא נפקד, כמו האדם שהוא ריאה בעיניו, לאחר כן נפקד ראות עיניו, וככה יאמר על כל דבר שהיה נמצא נפקד בזה ובזה, [אבל] לא יאמר נפקד אין, כי אין לה צורה ברעיון עד שיאמר במציאה אי בהפקד. Vgl. das Zitat bei Isaak ibn Latif (Steinschneider, *H. Üb.* S. 390 A. 150, Fried S. 47). Die lat. Übers. lautet: Forsitan aliquis aestimat, quod non esse est privatio. Nos autem faciemus ipsum scire illius destructionem, propterea quod privatio non est nisi post inventionem sicut res, quae invenitur, postea privatur et dicitur privatum per hoc (ex) [et] hoc, sicut homo, qui fuit videns, deinde passus est in visu suo et dicitur: ille privatus est visu, et similiter omne, quod est inventum et postea privatur, dicitur privatum est hoc et hoc, et neque potest aliquis de eo, quod fuit inventum et postea privatur, dicere, quod sit privatum ex non esse, non esse enim non habet formam in mente ita, ut dicatur privatum aut (mutatum) [nach der Paris. Hdschr.: inventum].

[1]) *Buch d. Definit.* lat. Fol. IV col. 2. Actus enim ipsorum est actio et generatio, non conditio nec creatio, cum conditor et creator vere sit Deus, cuius fama sublimis et cuius nomina sanctificata et non est Deus praeter ipsum neque adorandus nisi ipse. Die hebr. Übers. ist hier defekt und so zu emendieren: זה הפעל שלו הוא [פעל והולדה לא] יצירה ולא בריאה כי אין בורא כי אם הבורא הנקדש וגו׳. Vgl. Kaufmann, *Attributenlehre* S. 317 A. 172.

[2]) *Buch d. Elem.* hebr. S. 6, 69, lat. Fol. IV col. 4, X col. 2.

des von Gott ausgehenden Schöpfungsaktes zu denken? Von der Intelligenz oder der Gattung der Gattungen betont er wiederholentlich, daß sie ohne jede Vermittlung aus der Kraft Gottes selbst hervorgegangen sei [1]). Von den unteren Substanzen aber ist, wie wir sehen werden, eine jede aus dem Schatten oder dem Horizont der ihr übergeordneten Substanz, die Welt- oder Vernunftseele aus dem Schatten oder dem Horizont der Intelligenz, die animalische Seele aus dem Schatten oder dem Horizont der Vernunftseele und die vegetabilische Seele aus dem Schatten oder dem Horizont der animalischen Seele hervorgegangen. Im weiteren Verlauf des Schöpfungsprozesses geht dann aus dem Schatten oder dem Horizont der vegetabilischen Seele die Sphäre hervor, die selber kein Körper, aber als die Materie des Körpers anzusehen ist, die schon eine gewisse Dichtigkeit und Körperlichkeit angenommen hat und so eine Mittelstufe zwischen der Stufe der Seele und der Stufe der irdischen Körper bildet. Durch die Bewegungen der Sphäre werden, wie Israeli im Namen Platos, aber dieser Ansicht offenbar zustimmend, berichtet, die vier Materien erzeugt, die die Elemente der Erdenkörper darstellen [2]). Es kann danach wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß Israeli, wie er in der Aufeinanderfolge der Weltsubstanzen den Anschauungen des Neuplatonismus huldigt, sich auch den Hergang des Schöpfungsaktes selbst in der Weise der Neuplatoniker als eine Art von Emanation gedacht habe. Deutlich tritt bei ihm, wie Baeumker in seinem bewundernswerten Buche über Witelo treffend bemerkt [3]), die Anschauung hervor, daß das Niedere eine schwächere Lichtausstrahlung des Höheren ist, oder, wie Isaak im Hinblick darauf, daß der Schatten nicht absolute Finsternis ist, sondern ein schwächer belichteter Ausschnitt des weiteren Sehfeldes, sich ausdrückt, daß das Niedere im Schatten des Höheren entsteht [4]).

[1]) Vgl. oben S. 23. 26.

[2]) *De definit.* hebr. S. 136 Z. 10 v. o., lat. Fol. III col. 1. Vgl. weiter.

[3]) Clemens Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. III Heft 2), Münster 1908, S. 383.

[4]) Ein Anklang daran findet sich in Gabirols *Fons vitae* (ed. Baeumker) III, 55 pag. 201, 6: M. Non est possibile, ut virtus divina debilitetur, sed desiderio eius vires erexerunt se et fecerunt umbram in inferioribus. — D. Cur

Es ist demnach eine willkürliche, auf Nichts begründete Behauptung, daß Israeli in der Ablehnung der Emanation des Körperlichen aus dem Geistigen allen jüdischen Religionsphilosophen vorangegangen sei [1]). Steht Israeli zugestandenermaßen auf dem

---

hoc sic? — M. Quia omnis virtus quae fluit ab aliquo circa illud fortior est. Ergo debet ut virtus quae fluit a factore primo et sancto sit fortior apud eum, quo magis est circa eum, quam non est penes eum et longius ab eo.

[1]) Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters* I S. 536. Die Richtigkeit unserer Auffassung wird bestätigt durch zwei Stellen in dem von Steinschneider (hebr. Zeitschrift *ha-Karmel* B. I S. 401—405) veröffentlichten Fragmente, das den Titel ספר הרוח והנפש *„Buch des Lebensgeistes und der Seele“* führt und unzweifelhaft auf ein arabisch geschriebenes Original zurückgeht. An beiden Stellen ist der Text allerdings stark korrumpiert, aber in dem für uns Wesentlichen doch durchaus verständlich. S. 402: ואולם השכל לא ישביל, כי [אם] הוא יקח חכמתו מבוראו ויועיל הנפש המדברת, והמדברת (יועילה לשכל) [יועיל אותה השכל והיא] תועיל הבהמית, והנפש הבהמית תקבל תועלת מן הנפש [המדברת] ותועיל [הנפש הצומחת, והנפש הצומחת] תועיל הגלגל, והגלגל יקבל תועלת מהנפש הצומחת ויועיל היסודיות, יסודיות מקבלים תועלת מהגלגל ויועילו[ו] ב״ח והצמחים. „Die Intelligenz gewinnt die Erkenntnis nur, indem sie ihr Wissen von Gott empfängt. Ihr entströmt die rationelle Seele; der der Intelligenz entströmenden rationellen Seele entströmt die animalische Seele und der der rationellen Seele entströmenden animalischen Seele entströmt die vegetabilische Seele. Der vegetabilischen Seele entströmt die Sphäre — und der den Erguß der vegetabilischen Seele aufnehmenden Sphäre entströmen die Elemente und aus den den Erguß der Sphäre aufnehmenden Elementen entstehen die Tiere und Pflanzen.“ Das. S. 403: וכבר דמו הראשונים ג״כ הנפש בבהירות, וזה כי הם אמרו: ברא השם בהירות, וכעבור שעמר טבעו ואמתתו התפשט (הן הניצוץ) [ממנה ניצוץ] האורה . . . ותהיה מזה כח הנפש המשכלת, והיא בהירותה ואורה יותר מעט מבהירות השכל ואורו, וזה למה שבין הנפש ובין בוראה ממדרגת השכל, וקנתה צל ואופל ר״ל חשך ומה שקרה ביניה (ואין) [ובין] אור הבורא ית׳ ובהירות המיפלג ר״ל החכמה השלמה יהבהירות הנקי יהאור המופלג. ובעבור שעמר טבע הנפש המשכלת, התפשט ממנה ג״כ ניצוץ יתהיה ביה טבע הנפש הבהמית. ולזה שבה חושבת ימדמה בלתי מתקיימת במה שהיא ר״ל בנפשה, ומה שבינה ובין האור הנקי מהמדרגות, מדרגת השכל ומדרגת הנפש המשכלת, וכן התפשט מן הבהמית בהירות ותהיה ממנה טבע הנפש הצומחת, ולזה נתעבה בהירותה ולא תגיע כי אם תגיעת הגידול והצמיחה לבד יחסרה (התגיעה וההעתקה) [תגועת העתקה] לזה, ומה שבינה מן המדרגות יהרחק מן הבהירות, וכן התפשט מן (הצמחים) [הצומחת] בהירות יתהיה ממנה אשת הגלגל ישבעו ונתעבה ונפל תחת חוש הראות. ובעבור שהיה טבע הגלגל התגיעות נדחק קצתו בקצתו ויהיה (מתנועע) [מתנועתו] האש ומן האש האויר ומן האויר המים ומן המים הארץ, ומאלו יסודות תהיה חויית הב״ח (והמחצב) [והצמחים]. „Die Alten haben die Seele dem Lichtglanz verglichen. Sie lehrten nämlich, daß Gott einen Lichtglanz geschaffen habe, aus dem sich, nachdem er in seiner Natur und in seinem Wesen zur Konsistenz gelangt war, ein Lichtstrahl verbreitete, aus dem die Kraft der rationellen Seele entstand, deren Glanz und Licht geringer ist als der Glanz

Boden der neuplatonischen Emanationslehre, so kann er diese nicht, ohne sich einer unglaublichen Gedankenlosigkeit schuldig gemacht zu haben, bei der sublunarischen Welt angelangt, einfach aufgegeben und die Entstehung der Niederwelt unmittelbar auf Gott zurückgeführt haben. Wenn er von den Elementen sagt, daß ihnen Nichts vorangegangen sei, aus dem sie geworden wären, als nur die Macht Gottes, so soll damit nur die Annahme eines irdischen Stoffes ausgeschlossen werden, aus dem die Elemente gebildet wären. Und im letzten Grunde sind doch die Elemente, wenn auch auf dem Wege der Emanation, von Gott geschaffen worden, ebenso wie die Wesen der Oberwelt ihre Entstehung der Macht oder Kraft Gottes zu verdanken haben.

Als der Grund der Weltschöpfung ist nach Israeli die Güte Gottes zu betrachten. Als Gott die Welt erschaffen, seine Weisheit offenbaren und, was in ihr ist, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bringen wollte, da schuf und bildete er die Welt aus dem Nichts, bereitete sie nicht nach einem Vorbild, gestaltete sie nicht wegen eines Bedürfnisses nach ihr, um etwa aus ihr Nutzen zu ziehen, oder Schaden von sich abzuwenden, worüber

---

und das Licht der Intelligenz, weil sie vom Schöpfer weiter entfernt ist als die Stufe der Intelligenz, und sie dadurch, daß die Intelligenz zwischen ihr und dem Licht des Schöpfers, dem absoluten Glanz und der vollkommenen Weisheit steht. Schatten und Dunkelheit, d. i. Finsternis, angenommen hat. Nachdem die Natur der rationellen Seele zur Konsistenz gelangt war, verbreitete sich von ihr wiederum ein Strahl, aus dem die Natur der animalischen Seele entstanden ist, die mit der Kraft der Vorstellung und der Einbildung ausgestattet ist, aber als Seele nicht fortbesteht wegen der zwischen ihr und dem reinen Licht sich befindenden Stufen der Intelligenz und der rationellen Seele. Von der animalischen Seele breitet sich wieder ein Glanz aus, aus dem die vegetabilische Seele entsteht, deren Glanz sich schon so verdichtet hat, daß sie nur der Bewegung des Wachstums und der Ernährung, nicht mehr der der Ortsveränderung fähig ist. Von der vegetabilischen Seele verbreitet sich ein Glanz, aus dem das Wesen und die Natur der Sphäre entsteht, bei der die Verdichtung soweit gediehen ist, daß sie der Wahrnehmung durch das Gesicht zugänglich ist. Da die Natur der Sphäre in der Bewegung besteht und ein Teil sich an den anderen stößt, entsteht durch diese Bewegung das Feuer, aus dem Feuer die Luft, aus der Luft das Wasser und aus dem Wasser die Erde. Aus diesen Elementen entstehen die Tiere und Pflanzen.“ — Ebenso unbegründet und eine völlige Verkennung des Israelischen Standpunkts bekundend, ist Neumarks Bemerkung (das. S. 420), daß I. weit davon entfernt sei, sich etwas von den prinzipiellen Lehren des Neuplatonismus anzueignen.

Gott hocherhaben ist, sondern aus Güte und Gnade, wie er auch um seiner Güte willen dem Menschen seinen Willen kundgetan hat, um ihn durch dessen Erfüllung des Lohnes und der Vergeltung würdig zu machen [1]).

IV. Die Intelligenz.

Als die erste unmittelbar aus der Kraft Gottes hervorgegangene Schöpfung stellt die Intelligenz, wie wir gesehen haben, die oberste aller geistigen Substanzen dar, in deren Schatten die anderen geistigen Substanzen in stufenmäßiger Aufeinanderfolge zur Existenz gelangen. Die Intelligenz, so lehrt Israeli, stellt nach dem Ausspruch des Philosophen gewissermaßen die Gattung der Dinge dar, das will sagen, daß die Gattung der immer dauernden und beständigen Dinge der Intelligenz immer gegenwärtig ist und daß sie, wenn sie Etwas davon erkennen will, bei sich einkehrt, es dort findet und ohne Nachdenken und Forschen erfaßt, ähnlich wie der Künstler, wenn er Etwas aus dem Bereich seiner Kunst verfertigen will, bei sich einkehrt, es dort findet und dadurch zu seiner Erkenntnis bringt. Zwischen diesen beiden Erkenntnisarten besteht jedoch der große Unterschied, daß die Intelligenz ihre Erkenntnisse ohne Nachdenken und Forschen erfaßt, weil sie immer existiert, keiner Veränderung und Schwankung, keiner Vermehrung und Verminderung zugänglich ist, während der Künstler, dem Schwanken und Vergessen und der Gegensätzlichkeit in seinen Vorstellungen ausgesetzt, sich gleichsam in seinem Wesen teilt und des Nachdenkens, der Betrachtung und Forschung bedarf, bevor er das von ihm erstrebte Ziel erreicht [2]).

[1]) *Buch d. Elemente* hebr. S. 57, lat. Fol. IX col. 2. Die Bemerkung, daß Gott die Welt nicht nach einem Vorbild geschaffen hat, ist vielleicht gegen die platonische Ideenlehre gerichtet, während die Güte Gottes, als Grund der Schöpfung betrachtet, mit der Lehre Platos übereinstimmt, daß die Idee des Guten als die wirkende Kraft und als der Grund alles Seins anzusehen sei. (Vgl. Zeller II, 1² S. 450 f.) Nach den lauteren Brüdern ist die Weisheit Gottes als der Grund der Schöpfung zu betrachten (Anthropol. S. 153).

[2]) *Buch d. Definit.* hebr. S. 135 Z. 10 v. o. lat. Fol. II col. 4. Der Schlußsatz, dessen Anfangsworte korrumpiert sind, lautet in der lat. Übers. vollständiger wie folgt: (Quam inter magistros scit) [Quamvis inter has scientias sit] differentia manifesta, propterea quod intelligentia scit ea quae scit absque cogitatione et consideratione, propterea quia invenit essentiam suam semper

Unter dem Philosophen, auf dessen Ausspruch sich Israeli hier beruft, mag wohl Aristoteles gemeint sein, mit dessen Lehre vom *νοῦς* sich das hier Vorgetragene auch einigermaßen berührt. Auch nach Aristoteles ist das reine Denken von seinem Gegenstand nicht verschieden; es hat diesen unmittelbar in sich selbst, in seiner Selbstanschauung ist die unmittelbare und irrtumslose Erkenntnis jener höheren Prinzipien gegeben, die von allem abgeleiteten und vermittelten Wissen als Anfang und Bedingung desselben vorausgesetzt wird. Die Seele oder die Intelligenz kann insofern als der Ort der Ideen bezeichnet und es kann von dem Denkvermögen gesagt werden, daß es alles Denkbare sei, weil es alles seiner Form nach in sich schließt [1]). Der *νοῦς* ist das Denkvermögen, insofern es sich auf das Unsinnliche bezieht, und insbesondere das Vermögen, die höchsten Prinzipien, welche nicht Gegenstand des vermittelten Wissens sein können, in unmittelbarer Erkenntnis zu erfassen [2]). Allein noch viel mehr und bis auf den Ausdruck übereinstimmend deckt sich die Darstellung Israelis mit der Lehre vom *νοῦς* bei den Neuplatonikern und besonders mit der sogenannten Theologie des Aristoteles, die ja schon damals in arabischer Übersetzung vorhanden war [3]) und als ein Werk des Aristoteles galt. „Der Geist, so heißt es da, ist eben alle Dinge, sowie wir es öfter behaupteten, somit erfaßt sein Wesen alle Dinge geistig. Wenn dem so ist, so behaupten wir, daß, wenn der Geist sein Wesen sieht, so sieht er auch alle Dinge“ [4]). „Wir behaupten, die Vernunft des Menschen dort ist nicht wie die Vernunft des Menschen hier, denn der hiesige überlegt und denkt nach, der Vernünftige dort tut dies nicht, da er ja eher war als der Vernünftige, der überlegt und nachdenkt“ [5]). „Deshalb weiß die Seele alle Dinge, über die sie hier nachdachte,

---

ita, quod non alteratur neque haesitat neque consequitur ipsam additio neque diminutio neque aliqua dispositionum artificis aut prudentis arte ipsa propter id, quod consequitur ipsam de haesitatione et oblivione et contrarietatibus in cordibus in sollicitudinibus rerum. Dividitur autem essentia et indiget cogitatione et consideratione et perscrutatione et descriptione ante applicationem sui ad desiderium et voluntatem suam.

[1]) Zeller II, 2² S. 135. [2]) *das.* S. 438.

[3]) Dieterici, Übers. d. *Theologie d. Aristoteles* Vorwort S. V.

[4]) *das.* S. 19 (Plot. IV. 4. 2).

[5]) *das.* S. 154 (Plot. VI, 7. 9).

zeitlos und bedarf sich ihrer nicht zu erinnern, da sie wie etwas bei ihr Gegenwärtiges sind. So sind die Hoch- und die Niederdinge der Seele gegenwärtig und weichen von ihr nicht, wenn sie in der Hochwelt ist. Den Beweis hierfür liefert das Gewußte. Das geht hier nicht von Ding zu Ding, noch wandelt es sich von Zustand zu Zustand, auch nimmt es nicht die Teilung von den Gattungen zu den Formen, d. h. von den Arten zu den Individuen, noch die von den Formen zu den Gattungen und Allheiten aufsteigend an“ [1]).

Man kann aber nicht fragen, so fährt Israeli fort, weshalb nicht dasselbe wie von den Gattungen und den immerwährenden Dingen auch von den Individuen gelten solle, daß sie nämlich der Intelligenz gegenwärtig seien und daß diese, wenn sie etwas davon erkennen wolle, bei sich einkehre und von da aus zu ihrer Erkenntnis gelange [2]), denn man kann die beständig existierenden, keiner Wandlung und Veränderung, keiner Zu- und Abnahme, keinem Entstehen und Vergehen zugänglichen Gattungen nicht den unbeständigen und verschwindenden, der Zu- und Abnahme, dem Entstehen und Vergehen zugänglichen Individuen vergleichen. Was der Zu- und Abnahme, dem Entstehen und Vergehen zugänglich ist, das wird vom Denken nicht erfaßt und von der Wissenschaft nicht erkannt [3]), davon begreift die Intelligenz nur das Gegenwärtige, nicht aber das Vergangene und Zukünftige [4]); was aber von der Wissenschaft nicht erfaßt wird, das wird von der Intelligenz nicht gewußt und erkannt.

Darum unterscheidet der Philosoph drei Arten von

[1]) *das.* S. 16 (Plot. IV, 4. 1).

[2]) lat.: Quare non dixisti in individuis etiam, (quae) [quod] sunt praesentia apud intelligentiam, et cum vult scire aliquid ex eis, redit ad essentiam suam et scit illud ex ea. hebr.: למה [לא] אמרת לגולמים עוד, כי הם נמצאים עם הדיעה, וכשרצה לדעת שום דבר ממנה, תשוב אל היות נפשה ותכרנה ממנו.

[3]) Et manifestum est quidem, quod illud, quod consequitur augmentum et diminutio et generatio et corruptio, (non apprehendit numerus) neque continet ipsum cogitatio neque comprehendit illud scientia. Die Worte non apprehendit numerus (hebr. לא יחזיק בו המספר) sind hier unzweifelhaft zu streichen.

[4]) lat.: ex eo autem, quod taliter est, intelligentia non apprehendit, nisi quod est praesens, quod vero iam praeterivit aut futurum exspectatur, non apprehendit, hebr.: ואשר הוא כזה, לא תלבוד הדעה ממנו, כי אם מה שהוא לפניה, אבל מה שעבר (יהיה מתון) [ומה שיהיה עתיד] (ו)הידיעה לא תשיגהו.

Intelligenzen. Die erste ist die, die immer in Wirklichkeit ist und von der vorhin gesagt worden ist, daß sie immer die Gattungen der Dinge gegenwärtig hat. Die zweite ist die Intelligenz, die in der Seele potentiell vorhanden ist, bevor sie zur Wirklichkeit kommt. Wenn diese die Erkenntnis erlangt hat, geht das, was in ihr potentiell vorhanden war, zur Wirklichkeit über, wie z. B. die Intelligenz des Kindes, die in ihm potentiell vorhanden ist, wenn es aber groß wird und lernt und erkennt, in ihm zur Wirklichkeit übergeht, so daß das Kind ein wissendes wird. Die dritte Art ist die gewöhnlich als zweite Intelligenz bezeichnete und stellt den Zustand der Seele dar, in dem sie die Dinge durch die sinnliche Wahrnehmung zu erfassen sucht. Die Sinneswahrnehmung prägt nämlich die von ihr erfaßten Dinge der Phantasie ein, die im Vorderteil des Gehirns liegt, und die Phantasie überliefert sie der vernünftigen Seele, die, wenn sie die Dinge erkannt hat, mit ihnen eins wird in geistigem und nicht in körperlichem Sinne. Deshalb bezeichnet der Philosoph diese Intelligenz als zweite Intelligenz, weil sie von der Sinneswahrnehmung ausgeht und dann von Stufe zu Stufe emporsteigt, bis sie zu der Intelligenz gelangt, die in der Seele von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht [1]).

[1]) *De definit.* Fol. II col. 4 (letzte Zeile). Et propter hoc variant philosophi intelligentiam tribus modis. Uno eorum est intelligentia, quae semper est actu et ea, cuius praemisimus memoriam et diximus, quod specialitas rerum est apud eam praesens et semper. Et secundo est intelligentia, quae est in anima potentia ante exitum eius ad actum, cumque (fit) [scit], egreditur, quod in ipsa est, de potentia ad effectum et fit sciens [nach der Paris. Hdschr. ist hier der durch Homoioteleuton ausgefallene Passus, der sich auch in der hebr. Übersetzung findet, einzuschalten: sicut intelligentia infantis, quae est in ipso potentia. Cum ergo fit magnus et instruitur et scit, egreditur quod est in ipso de potentia]. Species autem tertia descripta est per intelligentiam secundam et est assimilata sensui, cum anima inquirit comprehensionem rerum ex sensu. Cum enim virtus sensibilis penetrat res sensibiliter, imprimit formas rerum in phantasia, quae est in anteriore parte cerebri, et phantasia perducit ad animam rationalem, cumque scit [eas] anima (similitudinem), [fiunt ipsa] et ipsa etiam res una cum (intentione spirituali) [intentione corporali, deinde expellit ipsas anima ad intelligentiam, cumque intelligentia scit eas, fiunt ipsa et ipsa etiam res una intentione spirituali]; et propter hoc describit philosophus hanc speciem intelligentiae per intelligentiam secundam, quoniam ipsa incipit a sensu et ascendit sensum paulatim et gradatim et ordinatim, quousque perveniat ad intelligentiam, quae egreditur deinde [in] anima de potentia ad effectum

Diese Unterscheidung der drei Arten von Intelligenzen wird sich bei Aristoteles wohl kaum nachweisen lassen; dem Sinne nach aber läßt sie sich vielleicht in folgender Weise aus Aristoteles ableiten. Das reine Denken ist nach Aristoteles von seinem Gegenstand nicht verschieden; es hat diesen unmittelbar in sich selbst. In seiner Selbstanschauung ist die unmittelbare und irrtumslose Erkenntnis seiner höchsten Prinzipien gegeben, die von allem abgeleiteten und vermittelten Wissen als dessen Anfang und Vorbedingung vorausgesetzt wird. Die Seele oder die Intelligenz kann insofern als der Ort der Ideen bezeichnet und es kann von dem Denkvermögen gesagt werden, daß es alles Denkbare sei, weil es alles der Form nach in sich schließt. Aber zum wirklichen Wissen kann dieser Inhalt erst in der Erkenntnistätigkeit selbst werden: es bleibt also nur übrig, daß er vorher bloß der Möglichkeit und der Anlage nach in der Seele vorhanden sei [1]). Der *νοῦς* oder die Intelligenz ist das Denkvermögen, insofern es sich auf das Unsinnliche bezieht, und insbesondere das Vermögen, die höchsten Prinzipien, welche nicht Gegenstand des vermittelten Wissens sein können, in unmittelbarer Erkenntnis zu erfassen [2]). Da aber das wirkliche Denken zwar im Weltganzen, in der Weltvernunft, der bloßen Anlage zum Denken vorhergeht, im menschlichen Geistesleben dagegen die Anlage notwendig früher ist als ihre Verwirklichung, so unterscheidet Aristoteles im Menschen eine doppelte Vernunft, die aktuelle und die potentielle, die tätige und die leidende, diejenige, die alles wirkt, und diejenige, die alles wird [3]).

S. 135 Z. 9 v. u. ולכן חלק הפילוסוף הדיעה שלשה חלקים, האחת הדיעה שהוא בפועל תמיד והוא אשר הקדמנו באמרנו, כי מינות הדברים עמה לפנים תמיד, והשנית הדיעה אשר בנפש בכח קודם יציאתה אל הפועל, יכשת ידע יצא מה שהיה בתוכה מהכח אל הפועל, כמו דיעת הילד, שהיא בו בכח, וכשיגדל יילמוד וידע, יצא מה שיש (בומן) [בו מן] הכח אל הפועל ויהיה חכם. והשלישי הוא כאשר נחקק (בידיעה) [בדיעה] השנית, יהוא הנדמה לסוג עת חקור הנפש הדברים יהם מהרגש, כי בח ההרגש בשראה הדברים בהרגשה יפתח צורתה בפנסיאה שהיא במקום [מיקדם] של ראש יתיליבה הפנטסיאה אל נפש השכל, ובשתכירה הנפש תעשה היא והם דבר אחד כסברה הריחנית לא כנושמנית. ולכן חקק הפילוסוף זה המין מוו הדיעה (מ)[כ]הדיעה השנית, כי הוא מתחיל (מהנפש) [מההרגש ועילה] מעלה מעט מעט ומדרגה מדרגה, עד שיגיע בדיעה, אשר תצא בנפש מהכח אל הפועל.

[1]) Vgl. Zeller II, 2³ S. 135 f. [2]) *das.* S. 438.
[3]) *das.* S. 439.

V. Die Seele, der Lebensgeist und die Natur.

Auch in der Seelenlehre Israelis tritt uns seine Abhängigkeit von den Anschauungen des Neuplatonismus vielfach entgegen. Das zeigt sich auch darin, daß es bei ihm, ebenso wie bei den Neuplatonikern, an einer strengen Scheidung und Abgrenzung der Einzelseele von der Weltseele und der Einzelintelligenz von der Weltintelligenz fehlt. Das gibt, wie wir es schon bei der Lehre von der Intelligenz beobachten konnten, seinen Ausführungen etwas Unsicheres und Schwankendes, das sich notwendigerweise auch in der folgenden Darstellung widerspiegeln muß.

Was die Definition der Seele betrifft, so sucht Israeli die des Aristoteles mit der des Plato in Einklang zu setzen. Nach der Definition des Philosophen, so sagt er, ist die Seele eine Substanz, die den natürlichen Körper, der das Leben der Möglichkeit nach besitzt, vollendet [1]). Nach Plato ist die Seele eine Substanz, die sich mit dem Körper verbindet und durch diese Verbindung die Körper erfaßt und auf sie wirkt [2]). Zwischen diesen beiden Definitionen besteht jedoch kein Widerspruch. Die Definition Platos bezieht sich nämlich auf den Anfang der Bewegung der Seele und auf den Beginn ihrer Wirksamkeit. Beim Anfang ihrer Bewegung, meint er, verbindet sich die Seele mit dem Körper der Sphäre und wirkt, indem sie die Körper erfaßt, auf sie ein. Ein Beweis dafür ist, daß die Stufe der Sphäre in der Mitte zwischen

[1]) *De definit.* Fol. III col. 1. Inquit philosophus: anima est substantia complens corpus naturale, quod habet vitam in potentia. *De element.* Fol V col. 1. Cum ipsa est substantia complens corpus naturale habens vitam potentia. *De Febribus* Fol. CCIV col. 1 quia anima essentialiter est una, id est substantia incorporea corporis completiva, naturalis videlicet et instrumentalis, vitam in (potestate) [potentia] habentis. An den beiden erstangeführten Stellen fehlt die Bestimmung instrumentalis, die sich an der dritten findet. So lautet die Definition auch bei Aristoteles einmal *De anima* II, 412 a. 27: *διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*, und dann *das.* b. 4 *εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.* Vgl. Guttmann, *Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo* S. 64.

[2]) *De definit.* hebr. Übers. S. 136 Z. 4 v. o. ואמר אפלטון הנפש היא עצם [מתאחד] בגוף ובזו האחיזה וגו'. (מתחדש) In der lat. Übers. Fol. III col. 1 ist nach der Paris. Hdschr. zu lesen: et dixit Plato: anima est substantia [unita] corpori et per istam unionem etc.

der Stufe der Seele und der Stufe der Körper steht, wodurch das Erfassen der Körper seitens der Seele vervollkommnet wird, denn durch die Bewegungen der Sphäre werden die vier Materien erzeugt [1]), welche die Elemente der Körper bilden [2]). Die Definition des Philosophen dagegen bezieht sich auf die Seele, nachdem sie ihre Bewegungen vollbracht und ihre Wirkung vollendet hat, denn er sagt, daß die Seele eine Substanz sei, die den natürlichen, das Leben der Möglichkeit nach besitzenden Körper vollendet, womit er bekundet, daß die Körper, bevor die Seele sie erfaßt hat, der Möglichkeit nach lebend waren, nach der Erfassung durch die Seele aber vollendet und in Wirklichkeit lebend geworden sind. Wenn vom Körper gesagt wird, daß er zuerst nur der Möglichkeit nach lebend gewesen und es dann erst der Wirklichkeit nach geworden ist, so ist damit keine wirkliche Scheidung und zeitliche Sonderung gemeint, denn die Dinge sind immer so gewesen, wie sie Gott geschaffen hat (d. h. es hat nie ein wirklicher Wandel von der Möglichkeit zur Wirklichkeit stattgefunden) [3]). Aber un-

[1]) In der hebr. Übers. ist S. 136 Z. 10 v. o. zu lesen: בי בתנועת הגלגל נולדים החמרים (העולמים) [הארבעה], שהם יסודות הגופות. lat.: motu namque orbis generantur materiae quatuor, quae sunt elementa corporum. Vgl. oben S. 30, 31 A. 1.

[2]) Das bezieht sich offenbar auf die Weltseele und nicht auf die individuelle Seele. Allerdings ist nach Plato das Wesen der menschlichen Seele, abgesehen von ihrer Verbindung mit dem Körper, dasselbe wie das der Weltseele, nur mit dem Unterschied des Abgeleiteten von dem Ursprünglichen, des Einzelnen vom Allgemeinen. Vgl. Zeller II, 1² S. 525.

[3]) Von dem Begriff der Möglichkeit, so führt Israeli an einer anderen Stelle aus (*De definit.* Fol. III col. 4, hebr. S. 139 Z. 15 v. u.), wird eine zwiefache Anwendung gemacht, wovon die eine berechtigt, die andere unberechtigt ist. Berechtigt ist die Anwendung dann, wenn etwas zwischen zwei Gegensätzen steht, ohne daß man darüber entscheiden kann, welcher der beiden Gegensätze hier zutrifft. Unberechtigt ist die Anwendung in zwei Fällen: erstens, wenn er angewendet wird auf etwas, was zwar noch nicht eingetreten ist, aber ohne Zweifel mit Notwendigkeit eintreten wird, z. B. daß die Sonne morgen im Osten aufgehen wird, und zweitens auf etwas, was bereits zur Wirklichkeit gelangt ist, aber seiner Natur nach nicht mit Notwendigkeit zur Wirklichkeit gelangen mußte, z. B. daß ein Jäger zur Herrschaft gelangt, oder daß ein Bartscherer zum Befehlshaber eines Kriegsheeres geworden ist. Daran knüpft Israeli folgende interessante Erzählung: אמר יצחק: אני ראיתי הדומה לזה במצרים, שגבר עליה איש מבני טולון (הנכר בנו) [הנקרא בשמו] אל כליך, שגדלה מעלתו ושמו עלה ורבו חיילותיו, והיה מושל על חיילותיו (שחור כופר) [סַפָּר] שהיה שמו כלאל. lat. Isaac. testificor me vidisse in Aegypto huiusmodi. Dominabatur enim ei quidam ducum de filiis Tolonis, qui dicebatur filius Talix,

fähig, die geistigen Vorstellungen durch unsere sinnlichen Ausdrucksmittel zur Darstellung zu bringen, bedürfen wir solcher Scheidungen für unsere an den Körpern haftende Intelligenz. Ebenso darf man einem so hervorragenden Philosophen wie Plato nicht die irrtümliche Ansicht zutrauen, daß die Seele sich mit dem Körper wirklich verbinde und durch diese Verbindung den Körper erfasse und auf ihn wirke, daß sie den Körper bekleide, in ihn eindringe und ihn dann wieder verlasse. Er will vielmehr, sich dieses sinnlichen Ausdrucks bedienend, die geistige Vorstellung zur Darstellung bringen, daß die Seele die Körper mit ihrem Licht und Glanz bekleide, um sie lebendig, bewegt und empfindend zu machen, wie die Sonne die Welt mit ihrem Licht und Glanz bekleidet, um sie voller Licht und Glanz zu machen und damit die Sehkraft sie durchdringen könne. Zwischen dem Licht der Sonne und dem Licht der Seele besteht aber der Unterschied, daß das Licht der Sonne körperlich ist und die Sehkraft es in ihrem Träger, nämlich der Luft, erfaßt, während das Licht der Seele geistig ist und nur von der Intelligenz, nicht von der sinnlichen Wahrnehmung erfaßt wird. Demnach ist die Verbindung der Seele mit dem Körper nicht als ein Eintritt in den Körper und das Aufhören dieser Verbindung nicht als ein Austritt aus dem Körper aufzufassen [1]).

Die Seele ist kein aus den Elementen der Körperwelt entstandenes Produkt [2]), und sie ist auch kein Accidens; sie ist vielmehr die Form des Körpers, der gleichsam ihren Sitz und ihre Materie bildet, und eine für sich bestehende Substanz. Man hat geglaubt, die Seele deshalb als ein Accidens bezeichnen zu dürfen, weil sie sich vom Körper trennt, indem man von der Voraus-

et magnificatum est imperium et relaxata est memoria eius et terruerat ipsius exercitum, et erat dux exercitus eius quidam magister minutorum nomine Bidel.

[1]) *De definit.* Fol. III col. 1, hebr. S. 136 Z. 14 v. o.

[2]) *B. d. Elem.* hebr. S. 68, lat. Fol. X col. 1. Diese auch von Saadia (*Emunot.* VI S. 95 ed. Slucky) angeführte Ansicht ist nach Aristoteles (*De anim.* I, 404. b, 8) von Empedokles aufgestellt worden und soll auch von Plato ausgesprochen worden sein (*das.* I, 404. b, 16). Abraham ihn Daud (*Emuna Rama* S. 21, deutsch. Übers. S. 28) bezeichnet sie als die Ansicht des Hippokrates und vielleicht auch als die Galens. Vgl. auch Horovitz, *Die Psychologie Saadias* S. 14 A. 21.

setzung ausging, daß das von einem Ding sich Trennende als ein Accidens zu betrachten sei, da es im Begriff des Accidens liege, daß es von seinem Träger trennbar sei. Das ist jedoch ein Irrtum, denn das Accidens ist nicht deshalb ein Accidens, weil es sich von seinem Träger trennt, sondern weil es nach seiner Trennung von diesem zugrunde geht. Dies trifft aber auf die Seele nicht zu, da sie nach der Trennung vom Körper weiter fortbesteht. Wäre die Seele ein Accidens, so würde sie nicht auf die Verbindung mit den Körpern der Lebewesen beschränkt sein, sondern sich auch anderen Dingen mitteilen, wie die Schwärze nicht nur an dem Mohren haftet, sondern sich auch dem Ebenholz und dem Pech mitteilt. Demnach kann die Seele, da sie sich ausschließlich bei den lebenden Wesen findet, kein Accidens sein. Ferner tritt bei den Accidentien immer an die Stelle des einen ein anderes, das derselben Gattung wie dieses angehört; an die Stelle der Seele aber tritt, wenn sie sich vom Körper trennt, nichts anderes, das anstatt ihrer seinen Sitz im Körper hätte. Auch der Tod ist nicht, wie man, indem man ihn als den Gegensatz der Seele oder des Lebens auffaßte, behauptet hat, als der Nachfolger der Seele im Körper zu betrachten, denn der Tod ist nicht der Gegensatz der Seele selbst, da er als solcher unter eine sie beide umschließende Kategorie und Definition fallen müßte. Das trifft jedoch nicht zu, da die Seele eine den natürlichen, das Leben der Möglichkeit nach besitzenden Körper vollendende Substanz, der Tod dagegen die Trennung der Seele vom Körper ist. Demnach ist der Tod nicht der Gegensatz der Seele, sondern der Gegensatz der Existenz der Seele im Körper. Endlich sehen wir, daß die Wirkung der Seele sich über ihren Körper hinaus auf die von ihm entfernten Dinge erstreckt, die sie denkt, vorstellt und in ihrer Wesenheit erfaßt, ohne mit ihnen vereinigt zu sein. Wenn nun schon die Wirkung der Seele deren Körper überschreitet und sich auf das von ihm Entfernte erstreckt, ohne dadurch zerstört zu werden, um wieviel mehr erst muß dies auf die Seele selbst zutreffen, denn die von dem Wirkenden ausgehende Wirkung kann doch nicht besser als das Wirkende selbst sein, vielmehr muß das Wirkende, hier also die Seele, besser als die Wirkung sein; mithin kann die Seele durch die Trennung vom

Körper nicht zerstört werden, kann also kein Accidens, sondern muß eine Substanz sein [1]).

Der herkömmlichen Einteilung entsprechend, sind nach Israeli drei Stufen der Seele zu unterscheiden: 1. Die Stufe der vernünftigen Seele, 2. die Stufe der animalischen Seele und 3. die Stufe der vegetabilischen Seele [2]). Die oberste Stufe stellt die vernünftige Seele dar, die im Horizont der Intelligenz steht und aus ihrem Schatten entstanden ist [3]). Sie ist es, die den Menschen zu einem vernünftigen, urteilenden, die Weisheit erforschenden und in sich aufnehmenden Wesen macht, die ihn das Gute vom Bösen, das Angenehme von dem Unangenehmen unterscheiden lehrt, von der geleitet er sich den verdienstlichen Dingen nähert und von den schuldbaren fernhält, so daß er Lohn und Strafe empfängt, weil er eine Erkenntnis besitzt von den Dingen, für die er Lohn verdient, und von denen, wegen deren er sich Strafe zuzieht. — Unter der Stufe der vernünftigen Seele steht die animalische Seele, die aus dem Schatten der vernünftigen Seele entstanden und darum von dem Licht der Intelligenz entfernt ist. Vom Schatten erfaßt und ver-

[1]) *Buch d. Elemente* hebr. S. 12 f., lat. Fol. V col. 1. Die unter den Mutakalimun verbreitete Lehre, daß die Seele ein Accidens sei (Maimonides *More* I cap. 73 V), zu der auch die Karäer sich bekannten (vgl. die fälschlich dem Bachja ibn Pakuda beigelegte Schrift: *Kitâb mû'ânî al-nafs* (ed. Goldziher S. 4, 7, Anm. S. 17*) wird auch von Saadia (a. a. O.) und von Abraham ibn Daud (a. a. O.) bekämpft. Die drei von Israeli angeführten Argumente gegen diese Ansicht finden sich auch bei Meir Aldabi (שבילי אמונה S. 97 a), die beiden ersten bei Gerson b. Salomon (שער השמים ed. Heidenheim S. 80 a).

[2]) *De definit.* Fol. III col. 1, hebr. S. 136 Z. 11 v. u. Vgl. *B. d. E.* Fol. IX col. 2, hebr. S. 57. *Jezirakommentar* S. 60. 70.

[3]) *De definit.* hebr. S. 136 Z. 10 v. u.: והעולה לנפשות למעלה והנדולה היא מעלת הנפש השכלית שהיא בקו הדיעה ומצלה נולדה, lat. Fol. III col. 1: Sublimiore ergo gradu et meliore ordinata est anima rationalis, cum ipsa est in (oriente) [orizonte] intelligentiae et ex umbra eius (generatio) [generata] est. Vgl. die S. 10 A. 2 angeführte Stelle aus dem *Jezirakommentar*. Daß dies eine neuplatonische Anschauung und speziell die des *Liber de causis* sei, darauf haben wir bereits früher (oben S. 10) hingewiesen. So heißt es in der lat. Übers. des *L. d. c.* § 2: esse autem, quod est post aeternitatem et supra tempus, est anima, quoniam est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus. Daß die untere Seele jedesmal aus dem Schatten der ihr übergeordneten und die vernünftige aus dem Schatten der Intelligenz entstanden sei, wird von Albertus Magnus an mehreren Stellen als die Ansicht Israelis zitiert. Vgl. Guttmann, *Scholastik* S. 57 A. 2.

dunkelt, entbehrt sie der Forschung und des Urteils, hat von der Wahrheit eine nur dunkle Vorstellung, denkt nur durch Übertragung und erkennt die Dinge nur nach dem Augenschein, nicht der Wirklichkeit nach. Zu den Eigenschaften der animalischen Seele gehört die Sinneswahrnehmung, die Bewegung und die Ortsveränderung [1]). Unter Sinneswahrnehmung verstehen wir die Einprägung der Wirkung des Wahrgenommenen in dem Wahrnehmenden. Denn das Wahrzunehmende ist das Wirkende, da es den Wahrnehmenden anregt und ihn bewegt, sein, des Wahrzunehmenden, Dasein zu erkennen, wie das Buch den Leser bewegt und ihn anregt, zu erkennen, was in dem Buche an Wissenschaften und Lehren geschrieben steht, und wie das Geliebte den Liebenden anregt und ihn bewegt, es in sich aufzunehmen, es zu sehen und sich ihm anzuschließen [2]). Andere behaupten umgekehrt, daß der Wahrnehmende das Wirkende, das Wahrzunehmende aber das Leidende sei. Das ist jedoch nicht richtig. Denn nach dieser Annahme würde meistens ein Leidendes überhaupt nicht vorhanden sein; wenn aber ein Leidendes nicht vorhanden, ist, so ist auch das Wirkende in Wahrheit nicht vorhanden, sondern nur in übertragenem Sinne, dem Namen und nicht der eigentlichen Bedeutung nach. So sagt man vom Menschen, daß er Gott als Schöpfer erkenne, auf Gott aber ist das Leiden in keiner Beziehung anwendbar; er ist vielmehr der alles Gewirkte Wirkende und der alles Verursachte Verursachende. Ist aber auf Gott das Leiden nicht anwendbar, so kann der Mensch in der Zeit, da er Gott als den Wirkenden erkennt, selber nicht wirkend sein [3]). Infolge der der animalischen Seele zukommenden Eigenschaften sind die Tiere heftig, von großer Kühnheit und nach Sieg

[1]) *De definit.* hebr. 136 Z. 2 v. u. lat. Fol. III col. 1. Vgl. *B. d. E.* lat. Fol. IX col. 2, hebr. S. 57.

[2]) *De definit.* lat. Fol. IV col. 1, hebr. S. 140 Z. 1 v. o. So lehrt Aristoteles, daß das Wahrgenommene das ist, von dem der Anstoß zu der durch die Sinnesempfindung hervorgebrachten Veränderung ausgeht, das Wahrnehmende das, worin sie erfolgt; jenes ist das Wirkende, dieses das Leidende. Jenes verhält sich mithin zu diesem wie das Wirkliche zum Möglichen, die Form zum Stoffe. Die Wahrnehmung, zu welcher der Wahrnehmende die Anlage hat, wird durch das Wahrgenommene in ihm zur Wirklichkeit gebracht; die Form des Wahrgenommenen wird dem Wahrnehmenden eingeprägt. Vgl. Zeller II, 2^2 S. 416—417. [3]) *das.*

und Herrschaft strebend, jedoch ohne Forschung, Urteil und Erkenntnis, wie z. B. der Löwe die Herrschaft über die anderen Tiere erstrebt ohne Forschung, Urteil und Erkenntnis dessen, was er tut. Daß die Tiere nur ein dunkles Vorstellungsvermögen und kein Unterscheidungsvermögen haben, zeigt sich z. B. beim Esel, der, wenn er noch so durstig zum Wasser kommt und in ihm seine eigene oder eine andere Gestalt erblickt, vor Schrecken die Flucht ergreift, obgleich sein Leben und seine Gesundheit vom Wasser abhängen, während er, wenn er den Löwen sieht, sich ihm nähert und ihn zu erreichen strebt, obgleich er von ihm getötet und vernichtet wird. Darum gibt es auch für die Tiere keine Belohnung und Bestrafung [1]), weil sie keine Erkenntnis dessen haben, wofür sie eine Belohnung erlangen würden, so daß sie es zu tun und sich ein Verdienst zu erwerben suchten, und ebensowenig eine Erkenntnis des Entgegengesetzten, wodurch sie sich eine Bestrafung zuziehen würden. — Unter der animalischen Seele steht die vegetative Seele, die, aus dem Schatten der animalischen Seele entstanden, vom Licht der Intelligenz noch weiter entfernt ist und dadurch noch mehr beschattet und beschwert wird [2]). Sie entbehrt der Sinneswahrnehmung, der Bewegung und der Ortsveränderung [3]) und ist an ihren Platz auf der Erde gebunden; sie ist auf die Zeugung und Ernährung, auf die Zu- und Abnahme und auf das Hervorbringen der Knospen und Blumen, der Gerüche und Geschmäcke beschränkt [4]).

Mit der Seelenlehre im Zusammenhang steht die Lehre von den wahrsagenden Träumen und von der Prophetie, die Israeli in loser Anknüpfung an eine Bemerkung über die von Hippokrates beobachtete Lehrmethode zur Darstellung bringt. Die Alten, sagt er, sind in der Art ihrer Wirksamkeit den Spuren der Ver-

[1]) Das ist vielleicht gegen die Lehre des Kalams gerichtet, nach der auch den Tieren Belohnung und Bestrafung zukommt, zu welcher von Maimonides bekämpften Ansicht sich auch Saadia bekennt. Vgl. Steinschneider, *H. Üb.* S. 394 A. 178; Guttmann, *Die Bibelkritik des Chiwi Albalchi* (*Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1879*) S. 289 f., *Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag* (Breslau 1911) S. 313 ff.

[2]) *De definit.* lat. Fol. III col. 2, hebr. S. 137 Z. 9 v. o.

[3]) In der hebr. Übersetzung sind hier die Worte: והעתקה ממקום למקום ausgefallen.

[4]) *das.* Vgl. *B. d. E.* hebr. S. 68, lat. Fol. X col. 1.

nunft in der Zeit des Schlafes gefolgt und haben sich ihr und ihrer Wirksamkeit anzupassen gesucht. Sie hatten nämlich gefunden, daß die Vernunft, wenn sie der Seele zeigen will, was ihr von Gott zugeströmt ist, damit auch sie die geistigen Formen und die geistigen Dinge erfasse — denn Gott bedient sich, wenn er der Seele etwas mitteilen will, als Mittlers der Vernunft, wie der Prophet der Mittler zwischen Gott und den anderen Menschen ist [1]) - - dann verleiht die Vernunft diesen geistigen Formen eine Form, die in der Mitte zwischen der Körperlichkeit und der Geistigkeit steht [2]). Sie tut dies, damit sich diese Formen schnell dem Gemeinsinn einprägen, denn diesem prägen sich nur die körperlichen und die ihnen ähnlichen Formen ein wegen der Macht des körperlichen Wahrnehmungssinnes auf den Gemeinsinn und wegen dessen Nähe; denn der Gemeinsinn bildet die Mitte zwischen dem körperlichen Gesichtssinn und dem Einbildungssinn, der sich im vorderen Teil des Gehirns befindet und Phantasie genannt wird [3]). Er heißt darum Gemeinsinn, weil er die Eindrücke vom körperlichen Sinn, wie dem Gesichtssinn, empfängt und sie dem geistigen Sinn, nämlich der erwähnten Einbildungskraft, vermittelt [4]). Als mittlere zwischen der Körperlichkeit und Geistigkeit stehende Formen sind die von der Vernunft gestalteten Formen bezeichnet worden, weil sie sich von den uns im Wachen begegnenden Formen, die dunkel und verhüllt sind, unterscheiden und feiner, geistiger und lichtvoller als diese sind, weshalb sie von den Alten den oberen Formen verglichen werden. So sieht sich der Mensch im Schlafe, als ob er, mit Flügeln ausgestattet, zwischen dem Himmel und der Erde fliege und als ob der Himmel geöffnet sei und ihm jemand von dort zurufe und zu ihm spräche, oder als ob er über dem Meere oder großen Flüssen dahinschreite, oder als ob die

[1]) *B. d. E.* hebr. S. 52, lat. Fol. VIII col. 4. Vgl. Kosari (ed. Cassel) IV, 3 S. 312.

[2]) Von Kaufmann (*Attributenlehre* S. 203 A. 181) wird diese Stelle nach der Handschrift der Bibliothek des Breslauer jüd. theolog. Seminars, aber ungenau und unvollständig, angeführt.

[3]) Vgl. die viel eingehendere und in manchen Punkten abweichende Darstellung der Seelenkräfte bei Abraham ibn Daud (Guttmann, *Die Religionsphilosophie des A. b. D.* S. 83 ff.)

[4]) Das ist aristotelisch. Vgl. *De sensu* 7. 449, a. 5—20 und die anderen von Zeller II, 2[2] S. 421 A. 1 angeführten Stellen.

Tiere redeten. In diesen Formen und Gestalten birgt sich ein feiner, geistiger Inhalt, der über das Natürliche hinausreicht und dem entgegengesetzt ist, was der Mensch im Wachen sieht. Wäre dem nicht so, so wären diese Formen ein Unding, sinnlos und unerklärlich, da sie über die Vernunft hinausgehen. Das trifft aber nicht zu, denn wir machen die Erfahrung, daß sie, wenn sich ein vernünftiger Ausleger findet, auf wirkliche Dinge und deren Bedeutung hinweisen [1]). So sehen wir auch, daß die Propheten, wenn sie sich von den anderen Menschen unterscheiden und die ihnen eigentümlichen Eigenschaften offenbaren wollen, sich mit diesen geistigen Formen ausrüsten, damit die Menschen ihre vorzüglichen Eigenschaften erkennen, wie sie, die natürlichen Grenzen überschreitend, sich vom Irdischen zum Geistigen erheben. In diesem Sinne stimmen die Verfasser aller Religionsurkunden und alle, die an die Prophetie glauben, darin überein, daß der Traum als ein Teil der Prophetie zu betrachten sei [2]). Der Gemeinsinn, wenn er im Schlafe die zwischen der Geistigkeit und Körperlichkeit vermittelnden Formen erblickt, wie die Vernunft die geistigen Formen gestaltet hat, erkennt demnach nur ihre Körperlichkeit, weil er wegen seiner Nähe zu dem körperlichen Sinn nur ihre Bilder und Ähnlichkeiten zu erfassen vermag, und legt sie in ihrer Körperlichkeit in der Phantasie nieder. Die Phantasie, die im vorderen Teil des Gehirns liegt und feiner als der Gemeinsinn und von dem körperlichen Sinn weiter entfernt ist, nimmt sie von dem Gemeinsinn auf und überliefert sie dem Gedächtnis zur Aufbewahrung. Wenn nun der Mensch aus dem Schlafe erwacht, fordert er diese Formen vom Gedächtnis ein, wie dieses sie von der Phantasie empfangen hat, und läßt sie durch die Denkkraft, die mit der Kraft des Untersuchens und Forschens ausgestattet ist und zwischen der Schale und dem Innern eines Dinges zu unterscheiden weiß, in ihrer Geistigkeit wiederherstellen und übergibt sie dann wieder dem Gedächtnis, das sie ihm aufbewahrt, bis er sie wieder von ihm fordert. Ist die Denkkraft

[1]) Eine natürliche Erklärung gewisser weissagender Träume lehrt Aristoteles in der Abhandlung *περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς*. Vgl. Zeller, *a. a. O.* S. 424.

[2]) Vgl. oben S. 11 A. 3.

des Menschen rein, lauter und hell und von Schalen und Dunkelheit nur wenig getrübt, so läßt ihr die Vernunft von ihrem Licht und ihrer Helligkeit zuströmen und läßt sie ihre geistigen Eigenschaften, Formen und Reden erkennen, sowie die Eigenschaften und Formen der Seele, die Besonderheit ihrer Kräfte und den Unterschied zwischen ihren geistigen und körperlichen Formen; dann sind diese Formen von den ihnen anhaftenden Schalen auf das vollkommenste gereinigt und seine Deutung des Traumes ist ohne jeden Irrtum. Ist aber die Denkkraft des Menschen stark mit Schalen und Dunkelheit behaftet, so daß die Vernunft sie nicht mit ihrem Licht und ihrer Helligkeit durchdringen und sie die Kräfte der Vernunft und der Seele nicht erkennen und die geistigen Formen beider nicht erfassen kann, so wird sie die Schalen der im Schlafe abgebildeten Formen von ihrem Kern nicht so vollkommen ausscheiden können, weil sie ihren geistigen Inhalt nicht erfassen und von ihrer Körperlichkeit unterscheiden kann, und so wird sie die geistigen Formen nur von seiten ihrer Körperlichkeit und nicht nach ihrem geistigen Inhalt deuten und die Deutung des Traumes wird fehlerhaft und voll von Irrtümern sein, ja jeder Wahrheit entbehren. Dann wird der Mensch seinen Traum einem weisen Traumdeuter berichten müssen, dem die Vernunft von ihrem Licht und ihrer Helligkeit hat zuströmen lassen und den sie gelehrt hat, die Gestalten der Formen und die geistigen Dinge zu erkennen und von der Körperlichkeit zu unterscheiden, da nur dadurch eine richtige Deutung zustande kommen kann. In diesem Verfahren folgt die Vernunft den Spuren Gottes, dessen Wirksamkeit sie nach ihrer Kraft und ihrem Vermögen nachzuahmen sucht. Als nämlich Gott die Welt erschaffen, seine Weisheit offenbaren und alles, was in ihr ist, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bringen wollte, schuf und bildete er die Welt aus dem Nichts [1]), bereitete sie nicht nach einem Vorbild und nicht wegen eines Bedürfnisses nach ihr, um etwa aus ihr Nutzen ziehen oder Schaden von sich abzuwenden, worüber Gott hocherhaben ist, sondern er tat es nur um seiner Güte und Gnade willen [2]). Nachdem Gott nun so seine große Gnade bekundet und seine Weisheit offenbart hatte, wollte

[1]) Vgl. oben S. 32. [2]) Vgl. oben S. 33.

er seinen Geschöpfen und Dienern Nutzen gewähren. Zu diesem Nutzen können aber die Menschen nur durch die Kenntnis des göttlichen Willens gelangen, indem sie diesen befolgen und sich durch ihren Gottesdienst des Lohnes und der Vergeltung würdig zeigen, und zur Kenntnis des göttlichen Willens wieder können die Menschen nur durch die Sendboten Gottes gelangen, durch die er ihnen seinen Willen kundtut. Die Weisheit Gottes kann nämlich nicht mit allen Menschen in Verbindung treten, denn es gibt unter ihnen solche, bei denen die animalische Seele, andere, bei denen die vegetabilische Seele, und wieder andere, bei denen die vernünftige Seele vorherrscht, und dann gibt es solche, bei denen die vegetabilische mit der animalischen Seele, oder die animalische mit der vernünftigen, oder die vegetabilische mit der vernünftigen Seele gepaart ist [1]). Endlich aber gibt es auch solche Menschen, bei denen die vernünftige Seele ganz allein für sich vorhanden ist und auf die noch dazu die Intelligenz ihren Glanz und ihre Helligkeit ausstrahlen läßt. Einen solchen Menschen, der geistig göttlich geworden ist und der danach trachtet, der Weise der Engel nachzustreben, soweit dies menschlicher Kraft möglich ist, den erwählt Gott zu seinem Gesandten, macht ihn zum Propheten, offenbart durch ihn seine Wunder und Zeichen, setzt ihn als Mittler zwischen sich und seinen Geschöpfen ein und läßt auf ihn sein wahrhaftiges, die Menschen zur Frömmigkeit anleitendes Buch hernieder. In diesem finden sich Aussprüche, die, ganz klar und für sich selbst verständlich, keiner weiteren Auslegung und Deutung bedürfen, und wieder andere, die, gewissermaßen körperlich und zweideutig, einer Auslegung und Erklärung bedürfen. Gott tut dies aber nicht etwa aus Unfähigkeit, in seinem Buche alles klar und für sich selbst verständlich auszudrücken, sondern weil er weiß, daß die Geschöpfe in ihrer Vernunft, in ihrer Einsicht, in ihrem Denken und in ihrer Willensrichtung voneinander verschieden sind. Die einen sind tierisch und töricht und können sich in ihrem Denken und in ihren Vorstellungen nicht über das

[1]) *B. d. E.* hebr. S. 57, lat. Fol. IX col. 2. Hieran schließt Israeli eine nicht uninteressante Ausführung über die intellektuellen und sittlichen Eigenschaften, die bei jeder dieser Kombinationen hervortreten, worauf wir aber hier nicht eingehen können.

mit ihren Sinnen Wahrgenommene und mit ihren Augen Gesehene erheben. Andere sind denkend und forschend, ihre Augen sind auf das Wesen der Dinge gerichtet, bei denen sie den geistigen Inhalt von dem körperlichen zu unterscheiden vermögen. Daneben gibt es Zwischenstufen in unendlicher Anzahl. Darum gestaltete Gott sein Wort zum Teil geistig und klar, damit es die Vernünftigen und Einsichtigen leite und an das rechte Ziel führe und sie dadurch auch in dem Körperlichen und Zweideutigen den rechten Sinn erfassen. Zweideutig aber machte er sein Wort wegen der Stumpfsinnigen und Vernunftlosen, damit es sich in seiner Grobheit und Körperlichkeit und in seiner Verwandtschaft mit der Sinnlichkeit ihrer Phantasie einpräge, da sie einer Erkenntnis auf anderem Wege nicht fähig sind, als daß man sie ihr allmählich näher bringt und sie von Stufe zu Stufe von der Körperlichkeit zur Geistigkeit führt, bis sie zuletzt zu dem rein und vollkommen Geistigen gelangen. Darum bedürfen die törichten, der Vernunft und Zucht entbehrenden Menschen der weisen, die Wahrheit erforschenden Lehrer, damit sie mit jedem nach dem Maße seiner Fähigkeit reden und ihnen durch verschiedene Bilder und Deutungen die Dinge begreiflich machen und sie allmählich zum Verständnis des geistigen Inhalts führen. Durch Bücher allein wäre eine solche Anleitung zum geistigen Erfassen des in ihnen körperlich Dargestellten nicht zu erreichen, weil die Bücher doch immer nur in einer Weise und in einer Form reden, und wer diese nicht begreift, in seiner Unwissenheit verharren muß [1]).

Von der Seele zu unterscheiden ist der Lebensgeist [2]). Die Alten sind darin übereingekommen, daß der Lebensgeist ein feiner Körper sei, der sich vom Herzen durch die Arterien im ganzen Körper verbreitet und ihm das Leben verleiht, in der Lunge das Atmen und in den Arterien den Puls erzeugt, dann zum Gehirn aufsteigt und sich von ihm aus durch die Nerven über den ganzen Körper ausbreitet und ihm die Empfindung und Bewegung verleiht. Der Unterschied zwischen der Seele und dem Lebensgeist

[1]) *B. d. E.* hebr. S. 59. 60, lat. Fol. IX col. 1—2. Die zahlreichen Wiederholungen in diesem Schlußpassus habe ich weggelassen.

[2]) Dieses Stück beginnt in der hebr. Übers. *De definit.* S. 138 Z. v. o. mit den Worten: ואמרו כי הנפש היא עצם רוחני יחד, die in der lat. Übers. nicht wiedergegeben werden und auch in dem Folgenden keine Begründung haben.

ist ein zwiefacher. Erstens. Der Lebensgeist ist eine körperliche Substanz, die den Körper umgibt, erfaßt und festhält; die Seele dagegen ist eine geistige Substanz, die den Körper von außen umgibt und ihn festhält [1]). Zweitens. Der Lebensgeist löst sich mit der Auflösung des Körpers auf und wird mit seiner Zerstörung zerstört; die Seele dagegen besteht fort und bleibt auch nach ihrer Trennung vom Körper. Ihre Wirkung aber überträgt sich dann nicht mehr auf den Körper, weil er des Lebensgeistes entbehrt, der ihm Leben, Empfindung und Bewegung verleiht, denn ohne Leben und Empfindung ist der Körper tot und der Einwirkung der Seele nicht mehr zugänglich.

[1]) *De definit.* hebr. Übers. S. 138 Z. 4 v. o., lat. Fol. III col. 3. Vgl. *B. d. E.* hebr. Übers. S. 23 letzte Zeile: נשים בחיי, הטבע הוא אשר עשה זה, וישם לרוח החיוני בגידים הנזכרים למעלה מעבר ריק, כדי שילך בו אל כל הגוף. lat. Übers. Fol. VI col. 2. Dicemus, per meam vitam iuro, quod natura iam fecit illud et fecit spiritui vitali tunicam (?) arteriae vacuam et ingreditur in ea ad totum corpus, et cum sit spiritus vitalis corpus sensibile etc. Die Unterscheidung zwischen dem Lebensgeist und der Seele und die Beschreibung von deren Wirksamkeit, die Israeli als allgemeine Ansicht der Alten darstellt, ist, und auch da nicht ganz übereinstimmend, nur bei den Stoikern zu finden. Diese unterscheiden zwei verschiedene Teile der Seele, die Lebenskraft *(πνεῦμα)* und die Vernunftkraft oder das *ἡγεμονικόν*. Von der Lebenskraft sagt Chrysipp (Galen, *Hippocr. et Plato* III, 1 B. V. S. 287 ed. Kühn): *ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον.* Der Lebensgeist verleiht dem Körper Leben und Bewegung und ist körperlicher Natur, da ja der Körper mit dem Entweichen des Lebensgeistes stirbt. So sagt Zeno bei Tertullian (*De anima* cap. 5): quo digresso animal emoritur, corpus est; consito autem spiritu digresso animal emoritur; ergo consitus spiritus corpus est; consitus autem spiritus anima est; ergo corpus est anima. (Saadia widerlegt diese Lehre der Stoiker, vgl. Guttmann, *Saadia* S. 197.) Israeli widerspricht sich, da er hier etwas seiner Anschauung Fremdes aufgenommen hat, indem er dem von der Seele unterschiedenen Lebensgeist die Wirkung zuschreibt, dem Körper Leben, Bewegung und Empfindung zu verleihen, was er sonst immer als eine Wirkung der Seele darstellt. Daß der Lebensgeist etwas Mittleres zwischen Seele und Körper sei, lehrt auch Gabirol *Fons vitae* (ed. Baeumker) S. 75 Z. 24: Si non esset spiritus, qui est medius inter animam et corpus, alterum non coniungeretur alteri. Die animalische Seele und der Lebensgeist sind ein Mittleres zwischen Intelligenz und Körper. *F. v.* S. 77 Z. 24: et substantia intelligentiae, quae est simplicior et dignior omnibus substantiis minoris mundi, non est coniuncta corpori, quia anima et spiritus sunt media inter illa. Der menschliche Körper empfängt die Einwirkung der rationellen Seele nur durch Vermittlung des Lebensgeistes. *F. v.* S. 194 Z. 3: sicut corpus humanum non recipit actionem animae rationalis nisi per medium spiritus animalis. Bei Gabirol ist jedoch der Lebensgeist nicht körperlich und von der Seele geschieden.

Wie der Lebensgeist ist auch die Natur von der Seele zu unterscheiden. Natur ist ein gemeinsamer Name, der auf alle geschaffenen und durch die Natur eigentümlich geprägten Dinge angewendet wird [1]), auf die vier Mischungen oder Säfte: das Blut, die beiden Gallen und den Schleim, auf die vier Elemente: das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde, auf die Sphäre und die Kraft der Sphäre, die Gott in die Natur eingesetzt und dazu bestimmt hat, die Wirkung des Entstehens und Vergehens, der Zu- und Abnahme, der Bewegung und der Ruhe hervorzubringen. Darum haben die Alten die Natur von ihrer Eigenschaft definiert und sie als die Ruhe von der Bewegung und die Bewegung von der Ruhe bezeichnet [2]). Der Philosoph definiert die Natur als eine körperliche Kraft, die in den Körpern durch Vermittlung der Sphäre zwischen der Seele und den Körpern entsteht. Unter der körperlichen Kraft versteht er eine sphärische Kraft, da er von einer körperlichen Kraft und nicht von einer Kraft des Körpers redet [3]). Plato definiert die Natur nach ihrem Wirken [4]), daß sie

[1]) *De definit.* hebr. Übers. S. 138 Z. 14 v. u.: הטבע הוא שם שותפי יאמר על כל הברואים ועל כל הנטבע בטבע ומוחוק בו, ungenau die lat. Übers. Fol. III col. 3: Natura enim nomen commune dictum a creatura et dicitur de omni homine, qui habet naturam sibi propriam.

[2]) Nach Aristoteles ist die Natur der Grund der Bewegung und der Ruhe in demjenigen, dem diese Zustände ursprünglich und nicht bloß abgeleiteter Weise zukommen. *Phys.* II 1. 129, 6. 20. *ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Vgl. Zeller II, 2^2 S. 287 A. 6.

[3]) *De definit.* hebr. S. 138 Z. 8 v. u.: רצה בה אומרו כח נושמני (נ)כח גלגלי כי הוא אמר כח [נושמני] ולא אמר כח [נושמני (הנוף)], lat. Übers. Fol. III col. 3: Et voluit, cum dixit virtutem [corpoream], coelestem, cum dixit virtutem corpoream non corporis. Bei Aristoteles ist mir nichts dergleichen bekannt. Dagegen lehrt Plotin, bei dem die zweite Seele als das im Sinnlichen wirkende Prinzip Natur heißt, daß durch sie die Formen, die aus der höheren Seele in sie übergehen, der Körperwelt eingepflanzt werden. Vgl. Zeller III, 2^2 S. 483 A. 1. Ebenso lehren die laut. Brüder (*Naturansch.* S. 141): „Die Natur ist eine von den Kräften der himmlischen Allseele, welche alle Körper unter dem Mondkreis, vom Ätherkreis bis zum Mittelpunkt der Erde, durchdringt." Nach Gabirol ist die Natur eine einfache Substanz (*F. v.* S. 131 Z. 20), und zwar die letzte der einfachen Substanzen (S. 203 Z. 23); sie ist aus der vegetativen Seele hervorgegangen (S. 183 Z. 20) und ihre Wirkung sind die vier Kräfte (S. 184 Z. 15, S. 250 Z. 15). Vgl. Guttmann, *Gabirol* S. 155 A. 2.

[4]) hebr. מהפועל שלו, danach ist in der lat. Übers. mit der Paris. Hdschft. zu lesen: ex (corpore) [opere] eius.

die mit Weisheit wirkende Substanz der geformten Dinge sei [1]). Den Unterschied zwischen Natur und Seele hat Hippokrates am besten bezeichnet [2]), indem er sagte, daß die Natur das innere Prinzip der Bewegung sei, das die Körper stärkt und die ihnen zur Befriedigung ihres Bedürfnisses erforderliche Nahrung und die anderen Dinge bereitet und nach Kraft und Möglichkeit jede Störung von ihnen abwehrt [3]); die Seele aber sei das äußere Prinzip der Bewegung, das die Körper mit seinem Licht und Glanz bekleidet und sie dadurch lebend, bewegt, und empfindend macht.

VI. Die Sphäre.

Auf die Stufe der Seele folgt in der Wesensreihe der Dinge die Stufe der Sphäre, die, im Horizont und im Schatten der vegetabilischen Seele entstanden, den körperlichen Substanzen untergeordnet, selber kein Körper, sondern dessen Materie ist. Sie ist aus der Existenz zur Existenz hervorgegangen. Unter dem zur Existenz ist das Verharren in der Zeit gemeint, in dem keine Zu- und Abnahme, keine Entfernung und kein Ende eintritt; in dem aus der Existenz ist das Hervorgehen aus der vegetabilischen Seele gemeint, da diese, wie die anderen höheren, geistigen Substanzen, keiner Veränderung und Entfernung von der ihnen durch Gott angewiesenen Stufe unterliegt [4]). Im

[1]) *De definit.* S. 138 Z. 6 v. u.: והטבע הוא עצם חכם במלאכת הדברים העשויים lat.: quod natura est faciens cum artificio rerum formatarum.

[2]) Vgl. oben S. 12 A. 4.

[3]) *De definit.* lat. Fol. III col. 4: et expellens ab ipso impedimentum secundum virtutem et possibilitatem, hebr. S. 138 Z. 3 v. u.: מעליו [מסירה] הצרות לפי גבורתה ויכלתה.

[4]) *De definit.* Fol. III col. 2. Et postquam pervenimus, ad quod volumus de quidditate spiritualitatis altae sive ordinis eius, tunc certiores sumus ad sequendum id rememorando, quod est verius et propinquum ei in spiritualitate et sublimitate sui ordinis. Ipse enim [orbis] est sublimior substantiis corporeis et in ordine superior est eis et consequens ordinem animae, cum non secundum veritatem sit corpus, sed eius materia. Ipse enim in orizonte animae vegetabilis et ipsius umbra generatus est et propter hoc factus est ex inventione ad inventionem. Volo autem, cum dico: ad inventionem, ad remanens semper tempus, quod non consequitur additio, neque diminutio, neque remotio, neque finis, neque ex, neque ad. Et volo, cum dico: ex inventione, (in) [ex] anima

Gegensatz zu den materiellen Elementen, die durch den Hervorgang dessen, was aus ihnen entsteht und erzeugt wird, eine Veränderung und Verminderung erleiden, wie ja auch die aus ihnen entstandenen Körper der Pflanzen und Tiere, wenn sie zerstört werden, sich wieder in die Elemente verwandeln, erleiden die geistigen Substanzen durch den Hervorgang dessen, was aus ihnen entsteht, keine Vermehrung oder Verminderung. Denn die Pflanzen und Tierkörper werden aus den Elementen erzeugt durch eine himmlische Kraft, die Gott in die Natur eingesetzt und für die Wirkung des Entstehens und Vergehens bestimmt hat, damit dadurch die Welt des Entstehens zustande komme; der Glanz der oberen Substanzen, nämlich der drei Seelen, erleidet dagegen durch den Hervorgang aus ihnen keine Veränderung, keine Vermehrung oder Verminderung, weil das, was aus ihnen entsteht, aus dem Schatten ihres Glanzes und nicht aus dem Wesen und der Substantialität des Glanzes selbst kommt [1]). Es ist aber

vegetabili, cum sit anima et reliquae substantiae superiores spirituales absque alteratione et remotione ab ordine, secundum quem ipsarum creator ordinavit eas. Davon hat die hebr. Übers. S. 137 Z. 12 v. o. nur die folgenden Worte: והגלגל הוא נולד ממציאה למציאה, כי יציאתו מקו(?) הנפש הצומחת וצל הנפשות.

[1]) das. Ipsae igitur propter hoc non sunt augmentandae neque diminutae propter exitum eius, quod ab (eo) [eis] nascitur. [Nach der Paris. Hdschr. ist hier noch einzuschalten: omne enim quod consequitur alteratio et permutatio et augmentum et diminutio, minuitur exitu eius quod ab eo nascitur.] Corpora autem affecta qualitatibus diversis, contrariis, sicut elementa materialia quatuor, quae sunt: ignis, aër, aqua, terra, alterantur et minuuntur eius exitu, quod ab eis egreditur et generatur ab eis ex corporibus animalium et plantis, corrumpuntur et mutantur ad ea, quoniam ex eis generantur virtute coelesti, (quantum) [quam] creator sublimis et gloriosus in natura ordinavit et destinavit ea cum ipsa super actionem generationis et corruptionis, ut per illud compleatur mundus generationis et corruptionis. Splendores autem substantiarum supremarum sive animarum trium sunt non alterari, neque augmentari, neque diminui exitu. Quod ab eis nascitur est ex umbra splendoris ipsarum, [non] ex splendore ipsarum in essentia et substantialitate sua. Die hebr. Übers. (S. 137 Z. 13 v. o.) ist lückenhaft und fehlerhaft; sie lautet: בלי תוספת ובלי גרעון במה שהוא נולד ממנו, כי כל מה שתשיגהו ההרחקה והשנוי הוא גרוע, והנופים הנעשים באיכיות נחלקים יתרחקו ויוסיפו ויגרעו בצאת מה שנולד מהם, כמו היסודות הארבעה, שהם נעתקות ונגרעות בצאת מה שיצא מהן מגופי החיות והצמחים ויהיה נפסד ונעתק אליהן, כי מהן נילדו בכח הגלגלי אשר יסדו האל בטבע ומדרך על הפועל הנולד וההפסד. אך ואחרי העצמים העליונים יהם הנפשות השלש אינן נוספות ולא נגרעות בצאת מה שיצא מהן, כי מה שיצא מהן הוא (מהן בוהריהן) [מצל זוהריהן] לא מזוהריהן בהן.

klar, daß der Glanz eines jeden Glänzenden in seinem Wesen und in seiner Substantialität glänzender und leuchtender ist als der Glanz seines Schattens, dessen, was aus ihm entsteht [1]). Demgemäß ist der Glanz der vegetabilischen Seele unzweifelhaft glänzender und lichtvoller als der Glanz der aus ihrem Schatten hervorgegangenen Sphäre, die dadurch fest geworden ist, Schatten, Bedeckung, Dichtigkeit und Körperlichkeit angenommen hat, so daß sie der Gesichtssinn erfaßt [2]). Von den anderen Sinnen aber erfaßt sie keiner, weil sie, obgleich sie körperlich ist, doch in ihrer Form und Erhabenheit der Stufe der erhabenen Substanzen nahe ist und durch eine vollkommene und vollendete Bewegung, das ist die Bewegung der Umdrehung, bewegt wird, denn die Bewegung der Umdrehung ist vollkommener und vollendeter als alle anderen Bewegungen und der Einwirkung und Veränderung unzugänglicher. Und ebenso findet auf sie nicht Ab- und Zunahme, nicht das aus Etwas und nicht das zu Etwas, nicht Anfang und Ende Anwendung, und zwar wegen der Einfachheit, Geistigkeit, Beständigkeit und Dauer des sie Bewegenden, da sie nicht aus verschiedenen Dingen entsteht, so daß es möglich wäre, daß sie sich verwandelt und wieder zu dem zurückkehrt, aus dem sie entstanden ist, sondern fest, dauernd und beständig ist [3]). Deshalb

[1]) *De definit.* Fol. III col. 2: Et manifestum est, quod splendor omnis splendidi in essentia et substantialitate sua est fortius splendidus et vehementius luminosus splendore umbrae eius, quod ex eo nascitur. Dieser Satz fehlt in der hebr. Übersetzung. [2]) Vgl. oben S. 32 A.

[3]) *das.* Cumque illud ita sit, tunc procul dubio manifestum est, quod splendor animae vegetabilis est fortior splendor et vehementius lumen splendore orbis generati ab eius umbra. Et propter hoc factus est orbis solidus et acquisivit umbram et tegumentum et grossitiem et corpulentiam et apprehendit ipsum sensus visus, non alius tamen ex sensibus, quoniam, quamvis sit corpulentus, tamen est in figura sua et spiritualitate et sublimitate sua propinquus ordini animarum sublimium. Et propter hoc movetur motu completo et integro, qui est motus revolutionis; motus namque revolutionis integrior est motibus et perfectior eis et remotior eis ab actione et alteratione. (Vgl. Baeumker, *Witelo* S. 384 A. 1). Et propter hoc non consequitur ipsum additio, neque diminutio, neque ex, neque ad, neque principium, neque finis; et illud quidem est propter simplicitatem eius, quo movetur, et spiritualitatem et permanentiam et perpetuitatem eius, cum non sit eius generatio ex rebus diversis et possibile sit, ut permutetur et redeat ad illud, ex quo generatus est, sed est fixus, consistens, perpetuus et sempiternus. Die hebr. Übers. S. 137 Z. 19 v. o. ist hier gekürzt und lautet: ואם זה בזה מבואר הוא; כי הנפש הצומחת, שממנה ומצלה נולד

ergießt die Intelligenz über sie von ihrem Glanz und von dem Licht ihrer Weisheit, und sie wird dadurch intelligent und vernünftig und erkennt, ohne der Forschung, Unterscheidung und Erwägung zu bedürfen, die Herrschaft ihres Schöpfers, und was ihm an Verherrlichung, Lobgesang und Preis gebührt, ohne Unterbrechung und Unterlaß [1]). Und darum hat der Schöpfer sie erhöht und ihr eine Stute angewiesen, von der sie nicht geschieden und entfernt wird, und hat sie über die Hervorbringung der Zeit und der vier Zeiteinteilungen, der Jahre, Monate, Tage und Stunden eingesetzt [2]), und zum Herrscher über die Hervorbringung der entstehenden und vergehenden Dinge in der Welt des Entstehens und Vergehens, damit die oberen Seelen Körper finden, die sie erfassen, mit ihrem Licht bekleiden und in denen ihre Wirkungen nach Gottes Vorherbestimmung sichtbar werden. Es gilt nun zu zeigen, worin der Unterschied zwischen der Substanz der Sphäre und der Substanz des Körpers besteht [3]). Die Substanz des Körpers entsteht aus den mit den verschiedenen Qualitäten behafteten Stoffen; darum ist sie den Accidentien und dem Vergehen ausgesetzt. Die Substanz der Sphäre aber ist nicht aus einem Etwas entstanden und verwandelt sich nicht in ein anderes Etwas und ist mit keiner der Qualitäten behaftet.

הגלגל, היא יותר תקיפה באור ובזוהר מאור הגלגל, ובעבור זה היה עבה הגלגל וכבד ונתגשם ודרכתו הראות ונתנענע מתנועה בירנית שלימה ותמימה, אשר לא תשיגנה תוספת ולא גירעון ולא (מא) [ממה] ילא (אלי) [אל מה], כי הגלגל איני נרכב מדברים שיתכן שיותרו וישתנו ויועתקו אל(י) מה שהיו ממנו, אבל הוא נכון וקם בהתמדת נצח.

[1]) Diese Stelle hat Albertus Magnus im Auge, wenn er sagt, daß Israeli sich zu der Lehre von der Sphärenmusik bekannt habe. Vgl. Guttmann, *Scholastik* S. 58 A. 4.

[2]) *das.*: et destinavit ipsam super distinctiones quatuor temporales et super productionem temporis et annorum et mensium et dierum et horarum. hebr. Übers. S. 137 Z. 12 v. u. unverständlich: ותקנו להפריש התקופות הארבע במיעדיהן. Israeli meint, durch die Bewegung der Sphäre wird die Zeit, das Maß der Bewegung erzeugt. Vgl. die Definition der Zeit *das.* hebr. S. 141 Z. 4 v. o.: תכלית הזמן מדות העתים תפרקנה תנועת הגלגל, lat. Übers. Fol. IV col. 2: Definitio temporis. Tempus est spatium [temporum], quod separat motus coeli.

[3]) *das.* hebr. S. 137 Z. 7 v. u.: [הגלגל] (הגולם) ראוי לנו לפרש בין עצם ועצם הגוף, lat. Fol. III col. 3: oportet, ut inveniamus tamen differentiam inter substantiam corporis et substantiam (animae) [orbis]. Dieselbe Korruptel wiederholt sich noch einmal in diesem Passus.

Denn wäre sie mit einer der Qualitäten behaftet, so müßte sie warm oder kalt, oder feucht oder trocken sein. Wäre sie warm, so müßte sie endlos in die Höhe steigen; wäre sie kalt, so müßte sie bis zum Mittelpunkt hinuntersteigen; wäre sie feucht, so müßte sie nach den vier Seiten hin schwimmen und schweben; wäre sie trocken, so würde sie verhärten und fest werden und keiner Bewegung fähig sein. Sie ist demnach mit keiner der Qualitäten behaftet und darum auch frei von Accidentien und nicht dem Entstehen und Vergehen ausgesetzt [1]).

VII. Die Elemente.

Von der Stufe der Sphäre, die in der Mitte zwischen der Stufe der Seele und der Stufe der Körper steht, steigen wir zu der elementaren Welt hernieder, die aus den vier Materien zusammengesetzt ist, welche durch die Bewegungen der Sphäre erzeugt werden und die Elemente der Körper bilden [2]).

Was aber verstehen wir unter dem Begriff des Elements? Unter Element, so beginnt Israeli seine diesem Gegenstand gewidmete Schrift, ist nach der Definition des Philosophen, d. i. des Aristoteles, dasjenige zu verstehen, aus dem ein Ding im ersten Werden entsteht und das in dem aus ihm Werdenden der Möglichkeit, aber nicht der Wirklichkeit nach vorhanden ist [3]). Das-

[1]) Ähnlich lehrt Aristoteles vom Äther als dem Stoff der Himmelskörper, daß er von den elementaren Stoffen wohl zu unterscheiden sei. Gegensatzlos und unwandelbar steht er über dem Streit der Elemente; sie gehören der irdischen, er der himmlischen Welt an, aus ihm sind die himmlischen Sphären und die Gestirne gebildet; er ist das Göttliche in der Körperwelt. Vgl. Zeller II, 2^2 S. 332.

[2]) Vgl. oben S. 30, S. 31 A. 1.

[3]) *B. d. E.* Anfang. Vgl. das. am Schluß des Buches: שהיסוד כמו שביארנו מאמר הפילוסוף הוא ראש ההויות על דרך האמת, אחר שלא קדמוהו דבר שיתהוה ממנו. Diese Definition ist, wie sich ja auch Israeli auf die in mehreren Büchern gegebene Definition beruft (שם גביל ליסודות ברבים מספריו, Philosophus in plerisque suis libris diffinivit elementum) aus mehreren aristotelischen Stellen kombiniert. *De caelo* III, 3. 302, a. 15: *ἔστω δὴ στοιχεῖον τῶν σωμάτων, εἰς ὃ τἆλλα σώματα διαιρεῖται, ἐννπάρχον δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ . . . αὐτὸ δ' ἐστὶν ἀδιαίρετον εἰς ἕτερα τῷ εἴδει. Metaph.* IV, 3. 1014, a. 26: *στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ συγκεῖται πρώτου ἐννπάρχοντος, ἀδιαίρετον τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος.* das. 32: *εἰς ἃ διαιρεῖται τὰ σώματα ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλα εἴδει διαφέροντα.*

jenige, aus dem ein Ding entsteht, das will sagen, daß das Element seine Form und Eigenart aufgibt und in die Form und Eigenart des aus ihm Entstehenden übergeht, wie z. B. der Staub, wenn er mit Wasser gemischt wird, seine Form aufgibt und in die Form des Lehms übergeht, und dieser wieder, wenn er gebrannt wird, in die Form des Tones und der Ziegel übergeht. Dasjenige, aus dem ein Ding im ersten Werden entsteht, das will sagen, daß das Element dem ersten Werden und Entstehen zu Grunde liegt. Die Entstehung eines Dinges kann nämlich das Ergebnis einer Reihe von einander folgenden Werdeprozessen sein, indem ein Ding immer wieder aus einem anderen entsteht. In diesem Falle können die Zwischendinge nicht als die Elemente des Dinges bezeichnet werden, denn nach der Ansicht des Philosophen ist als Element nur dasjenige anzusehen, das sich uns ergibt, indem wir, von dem Zusammengesetztesten ausgehend, von Stufe zu Stufe zu dem Einfacheren und minder Zusammengesetzten aufsteigen, bis wir zu dem wahrhaft Einfachen gelangen, dem kein anderes Ding vorangegangen ist, aus dem es entstanden und das die Ursache einer Zusammensetzung in ihm wäre [1]). Stellen wir uns z. B. den menschlichen Körper in seiner Gesamtheit und Vollkommenheit vor, so finden wir, indem wir über ihn nachdenken, daß er aus den in ihm vereinigten organischen Bestandteilen zusammengesetzt ist, aus solchen, wie das Gehirn, das Herz, die Leber und dergleichen, deren sich die Natur, und aus solchen, wie die Hände, die Füße, die Augen und dergleichen, deren sich der Mensch bedient als Organe zu der einem jeden von ihnen natürlichen Verrichtung. Diese organischen Bestandteile wieder sind aus einfachen, gleichteiligen Bestandteilen (*ὁμοιομέρειαι*) entstanden, wie dem Fleisch, den Adern, den Sehnen, den Knochen und dergleichen, und diese aus dem Samen und dem Blut, indem der Same ihren Grund und Ursprung bildet und das Blut nebst den von ihm getragenen beiden Gallen und dem Schleim ihnen ihren Stoff und ihre Nahrung darbietet [2]). Der Same und das Blut aber

[1]) *das.* vgl. weiter hebr. Übers. S. 15, lat. Fol. V col. 2.

[2]) *das.* Fol. IV col. 3. Postea, si cogitaveris de membris similium partium, reperies ea generata ex spermate [et] ex sanguine, et illud eo, quia sperma est eorum materia et ipsorum yle, et sanguis in exterioribus eorum

sind aus der Nahrung des Menschen und diese aus den Bäumen und Pflanzen entstanden, die selber aus den vier Elementen: der Erde, dem Wasser, der Luft und dem Feuer entstanden sind. Die Erde nimmt nämlich bei der Entstehung der Pflanzen und Bäume dieselbe Stelle ein wie der Mutterleib bei den Tieren, das Wasser und die Feuchtigkeit in der Erde, von denen die Pflanzen und Bäume sich nähren, die Stelle des Blutes und der anderen Säfte bei den Tieren, die sie durchwehende Luft die Stelle des auf die Tiere von außen einströmenden Lebensgeistes, der zur Erhaltung ihres Lebensgeistes dient, und die natürliche innere Wärme und die äußere Sonnenwärme die Stelle der natürlichen Wärme bei den Tieren. Ohne diese vier Elemente ist ein Werden undenkbar; ihnen selber aber ist Nichts vorausgegangen, aus dem sie geworden wären, als nur die Macht Gottes [1]). Sie sind demnach der Beginn und Ausgang alles natürlichen Werdens und als das absolut Einfache zu bezeichnen, während der menschliche Körper das absolut Zusammengesetzte ist, weil er das Ende und den Abschluß alles Werdens bildet und aus ihm Nichts mehr wird, zu dem er sich als das Einfachere verhielte. Dagegen kann nicht eingewendet werden, daß ja aus dem einen Menschen wieder ein anderer wird, indem aus dem Samen, der von dem einen Menschen kommt, ein anderer Mensch entsteht, denn der Same entsteht aus dem Menschen nicht auf dem Wege einer der drei Arten des Werdens [2]), sondern auf dem Wege der Zeugung. Er entsteht nicht auf dem Wege der Schöpfung, denn diese besteht in dem Werden eines Seienden aus einem Nichtseienden; der Same aber wird nicht aus einem Nichtseienden, sondern aus dem Menschen erzeugt. Er entsteht nicht auf dem Wege der Natur, denn bei diesem gibt das Ding seine Form und Eigenart auf und geht in die Form und Eigenart des Werdenden über, während der Mensch seine Form und

materia et eorum cibus, in interioribus sanguis et utraque cholera et phlegma est eorum materia et eorum cibus. Danach und nach S. 10 Z. 6 der hebr. Übers. ist hier zu lesen: [והלבנה] (והבלגם) שתי המרירות ושתי החמות שהדם בנסתר ואולם מזונם ופרנסתם, הוה כי שתי המרירות (והבלגם נשארת) [והלבנה נשואות] בדם ונמצאות בו.

[1]) *B. d. E.* hebr. S. 7, lat. Fol. IV col. 3; vgl. weiter hebr. S. 10, lat. Fol. IV col. 4.

[2]) Vgl. oben S. 28 f.

Natur behält, wenn auch der Same aus ihm entsteht. Und endlich entsteht er nicht auf dem Wege der Kunst, denn das künstliche Werden verleiht dem Werdenden eine accidentielle Form und gibt ihm einen Namen, der Same aber erwirbt von dem Menschen keine Form und nimmt von ihm keinen Namen an [1]).

Sind denn die Elemente aber wirklich als das Einfachste und Letzte im Werden der Dinge zu betrachten, oder sind sie nicht selber aus den ihnen anhaftenden Qualitäten, der Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit, entstanden, da es doch kein Feuer gibt, das nicht warm und trocken, keine Erde, die nicht kalt und trocken, kein Wasser, das nicht kalt und feucht, und keine Luft, die nicht warm und feucht wäre? Das ist jedoch aus folgenden Gründen abzuweisen. Erstens gibt bei dem natürlichen Werden eines Dinges aus einem anderen, wie bereits bemerkt worden ist, dieses seine Form und sein Sein auf und geht in die Form des aus ihm werdenden Dinges über, was bei den Qualitäten nicht der Fall ist, denn sie haben ihre Natur und ihr Sein nicht aufgegeben, auch nachdem sie in den Elementen zur Existenz gelangt sind. Zweitens tritt bei dem durch natürliches Werden Entstandenen wieder eine Umwandlung und Auflösung ein, so daß jeder seiner natürlichen Bestandteile zu seinem Elemente zurückkehrt; die Elemente aber können sich nicht in die einfachen Qualitäten umwandeln, weil die Qualität ihre Existenz nur in dem Qualifizierten hat, da die Qualität ein Accidens und das Qualifizierte die Substanz ist, in der das Accidens allein zur Existenz gelangen kann. Drittens ist das Ding, aus dem ein anderes durch natürliches Werden entsteht, eine Substanz, die vor dem Werden des aus ihm Entstehenden existiert, die Qualitäten aber existieren nicht vor dem Werden der Elemente; mithin sind sie keine der Existenz der aus ihnen entstehenden Dinge vorangehende Substanzen. Die Qualitäten sind vielmehr Accidentien, die von den Elementen als ihren Substanzen getragen werden und dieser als ihrer Träger zu ihrer Existenz bedürfen, während die Elemente als die sie tragenden Substanzen der Accidentien zu ihrer Existenz nicht bedürfen. Demnach entstehen die Elemente nicht aus den Qualitäten, wenn sie auch mit ihnen als

[1]) *B. d. E.* hebr. S. 8, lat. Fol. IV col. 4.

ihren natürlichen Accidentien untrennbar verbunden sind [1]). Wie aber kann aus den Elementen, wenn sie das absolut Einfache darstellen, das Zusammengesetzte, z. B. der Körper des Menschen, entstehen, da doch das Einfache auf das Zusammengesetzte nicht einmal wirken, um wieviel weniger das Zusammengesetzte aus ihm entstehen kann? Allein die Elemente sind auch gar nicht in ihrer absoluten Einfachheit, in der sie jedes gesondert für sich bestehen, als der Grund des Zusammengesetzten zu betrachten, sondern in ihrer Verbindung miteinander, in der sie selber bereits eine Art von Zusammensetzung eingegangen sind [2]).

Die hier dargestellte Elementenlehre des Aristoteles stimmt, wie Israeli am Schlusse seiner Ausführung im Einklang mit Galen behauptet, im Grunde mit der des Hippokrates vollständig überein. Denn wenn auch Hippokrates die Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit als die Elemente der Körper bezeichnet, so sind damit doch nicht diese Qualitäten selbst, sondern die Stoffe gemeint, in denen diese Qualitäten in höchster Potenz vorhanden sind, also das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde [3]). Aber auch bei Galen, mit dessen Elementenlehre Israeli sich im zwei-

[1]) *B. d. E.* hebr. S. 11, 13, 28—29, lat. Fol. V col. 1, col. 2, Fol. VI col. 3. Nicht ganz übereinstimmend damit werden an einer anderen Stelle die Elemente mit den Qualitäten identifiziert. *B. d. E.* hebr. S. 65: והיסודות אינם דבר זולתי האיכיות מסיפרית באיכיותיהם, יאין האיכיות דבר זולתי היסודות נקראים בשמם וגו' lat. Fol. IX col. 4. Auch Aristoteles bezeichnet zuweilen die vier den vier Grundstoffen zugrunde liegenden ursprünglichen Qualitäten, das Warme, Kalte, Feuchte und Trockene als *στοιχεῖα* und *ἀρχαί*, die Körper, denen sie zukommen, aber als *ἁπλᾶ σώματα* oder *τὰ καλούμενα στοιχεῖα*. Gewöhnlich aber werden die Grundstoffe selbst als *στοιχεῖα* bezeichnet, die ursprünglichen Gegensätze oder Qualitäten aber als *αἴτια τῶν στοιχείων*. Vgl. Zeller II, 2^2 S. 336 A. 1.

[2]) *B. d. E.* hebr. S. 38, lat. Fol. VII col. 3.

[3]) *das.* hebr. S. 36. 37, lat. Fol. VII col. 2, col. 3. Vgl. Galen, *De elementis* ex *Hippocrate* I cap. 8 (*Opera* ed. Kühn B. I) pag. 476. *ὅτι δ' ἀπὸ τῶν ποιοτήτων ὀνομάζει τὰ στοιχεῖα πολλάκις ὁ Ἱπποκράτης ἐν τῷ περὶ φύσεως ἀνθρώπου βιβλίῳ, θερμὸν μὲν καλῶν, οὔτε ποιότητα μόνην, οὔτε τὸ κατ' ἐπικράτησιν αὐτῆς ὁμωνύμως ὀνομαζόμενον, ἀλλὰ τὸ μετέχον ἄκρας θερμότητος σῶμα, ψυχρὸν δὲ ἐν ᾧ ψυχρότης ἄκρα, ξηρὸν δὲ ἐν ᾧ ξηρότης, ἐξ αὐτῶν ἄν σοι κατάδηλον γένοιτο τῶν ῥήσεων. ἐπειδὰν μὲν γὰρ λέγῃ, καὶ πάλιν ἀνάγκη ἀποχωρέειν ἕκαστον εἰς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν τελευτῶντος τοῦ ἀνθρώπου, τὸ δὲ ξηρὸν πρὸς τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν πρὸς τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ θερμὸν πρὸς τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν πρὸς τὸ ψυχρόν οὐ τὰς ποιότητας αὐτὰς μόνας λέγει ξηρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ ψυχρὸν καὶ θερμόν, ἀλλὰ τὰς οὐσίας, ἐν αἷς αἱ ποιότητες . . . ἐναργῶς ἐνταῦθα δῆλόν ἐστι, οὐ τὰς ποιότητας μόνον ὀνομάζειν θερμὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρόν, ἀλλὰ τὰ στοιχεῖα.*

ten Abschnitt seines Buches beschäftigt, glaubt er die gleiche Übereinstimmung mit Aristoteles nachweisen zu können. Nach der Definition des Galen ist das Element das kleinste unter den Teilen des Dinges, dessen Element es ist [1]). Mit diesem kleinsten unter den Teilen des Dinges ist aber das der Natur nach und nicht das nur relativ Einfachste und am wenigsten Zusammengesetzte unter den Teilen des Dinges gemeint. Man kann nämlich unter dem kleinsten Teil zweierlei verstehen, den durch die Sinne wahrnehmbaren, oder den durch den Intellekt erfaßbaren kleinsten Teil. Sinnlich wahrnehmbar ist der kleinste Teil, wenn das Ding einer körperlichen Teilung unterzogen wird, so daß der Teil unter die Sinneswahrnehmung fällt; geistig erfaßbar ist der kleinste Teil, der der einfachste und am wenigsten zusammengesetzte unter den Teilen des Dinges ist, wie z. B. die Teile, in die sich der Körper der Natur nach auflösen läßt und aus denen er sich zusammensetzt. So sind die Elemente die kleinsten, feinsten und einfachsten Teile des Körpers, weil ihnen in der Natur Nichts vorangegangen ist, aus dem sie geworden und um dessentwillen sie als ein Zusammengesetztes zu betrachten wären [2]). Unter den kleinsten Teilen, die Galen als die Elemente der Dinge bezeichnet, können nicht die durch die Sinne wahrnehmbaren kleinen Teile zu verstehen sein, denn dann würden, wie auch Galen ausführt, die Elemente weder durch das Denken, noch durch die Sinne erfaßt werden können, da die Kraft der Sinneswahrnehmung bei den Menschen verschieden ist und das dem einen Erfaßbare dem anderen unerfaßbar ist, und weil es zwischen der stärksten und der schwächsten Wahrnehmungskraft zahllose Mittelstufen gibt, die nicht in einem Begriff zu vereinigen sind [3]). Ebensowenig kann nach Galen die Zusammensetzung der Dinge aus den

[1]) Galen, *Ibidem* I cap. 1 pag. 413. *Ἐπειδὴ τὸ στοιχεῖον ἐλάχιστόν ἐστι μόριον, οὗπερ ἂν ᾖ στοιχεῖον. De Hippocratis et Platonis placitis* VIII cap. 2 (B. V) pag. 661. *ὀνομάζεται μὲν οὖν στοιχεῖον, ὅπερ ἂν ἐλάχιστον ᾖ μέρος ἐκείνου τοῦ πράγματος, οὗπερ ἂν ᾖ στοιχεῖον.*

[2]) *B. d. E.* hebr. S. 40—41, lat. Fol. VII col. 4. Vgl. Galen, *De elementis* I, 8 p. 480. *ταὐτὶ δ' αὐτὰ τῶν ἄλλων ἁπάντων στοιχεῖα· μόρια γάρ ἐστιν ἐλάχιστα τῶν ἄλλων ἁπάντων ἁπλᾶ καὶ πρῶτα.*

[3]) *B. d. E.* das. Vgl. Galen, *De elementis* I, 6 pag. 462. *ὅτι πολὺ διαλλάττει, ἔφη, ἢ ἄπειρόν τι πλῆθος ὑποθέσθαι στοιχείων, ἢ πεπερασμένον. ἄπειρον μὲν γὰρ ἔσται τῷ μετρίως θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ ξηρὸν ἢ ὑγρὸν ὑποτιθεμένῳ στοιχεῖον, οὐκ ἄπειρον δὲ τῷ ἄκρως.*

kleinsten Teilen etwa so aufzufassen sein, wie nach der Lehre Demokrits der Körper aus Flächen, die Flächen aus Linien, die Linien aus Punkten zusammengesetzt sein sollen [1]), da diese Lehre einer genaueren Prüfung nicht standzuhalten vermag. Wie sollen wir uns z. B. eine Entstehung der Linie durch die Zusammensetzung von Punkten vorstellen? Entweder verbindet sich der eine Punkt in seiner Gesamtheit mit der Gesamtheit des anderen Punktes, dann bilden beide, da es zwischen ihnen keine Entfernung und Scheidung gibt, wieder nur einen Punkt. Oder der eine Punkt verbindet sich nur mit einem Teil des anderen Punktes, dann besteht der Punkt aus Teilen, was mit der Annahme der Unteilbarkeit des Punktes im Widerspruch steht [2]). Die Linie kann demnach weder in Punkte geteilt werden, noch aus ihnen zusammengesetzt sein, denn aus der Verbindung eines Nichtausgedehnten mit einem Nichtausgedehnten kann ebensowenig ein Ausgedehntes entstehen, wie aus der Verbindung eines Nichtseienden mit einem Nichtseienden ein Seiendes entstehen kann [3]). Die Linie ist nicht ein Produkt von Punkten, sondern sie stellt die Entfernung zweier einander gegenüberliegender Punkte oder die Dimension der Länge dar, wie die Fläche die Vereinigung der beiden Dimensionen der Länge und Breite und der Körper die Vereinigung der drei Dimensionen, der Länge, Breite und Tiefe, darstellt. In unserer Vorstellung können wir zwar den Körper, indem wir uns die Tiefe hinwegdenken, in Flächen auflösen, die Flächen, indem wir uns die Breite hinwegdenken, in Linien und

[1]) Vgl. oben S. 13 A. 4. Diese Formulierung der Demokritschen Lehre beruht wohl auf einem Mißverständnis des Satzes, daß das Atom ausdehnungslos und demgemäß gewissermaßen als ein Punkt zu betrachten sei.

[2]) *B. d. E.* hebr. S. 43, lat. Fol. VIII col. 1. Die hier angewandte Argumentation ist dem Aristoteles entlehnt Phys. VI, 1. 231, a. 21: *εἰ δ' ἔστι συνεχὲς καὶ ἁπτόμενον καὶ ἐφεξῆς, ὡς διώρισται πρότερον, συνεχῆ μὲν ὧν τὰ ἔσχατα ἕν, ἁπτόμενα δ' ὧν ἅμα, ἐφεξῆς δ' ὧν μηδὲν μεταξὺ συγγενές, ἀδύνατον ἐξ ἀδιαιρέτων εἶναί τι συνεχές, οἷον γραμμὴν ἐκ στιγμῶν, εἴπερ ἡ γραμμὴ μὲν συνεχές, ἡ στιγμὴ δὲ ἀδιαίρετον. οὔτε γὰρ ἓν τὰ ἔσχατα τῶν στιγμῶν· οὐ γάρ ἐστι τὸ μὲν ἔσχατον τὸ δ' ἄλλο τι μόριον τοῦ ἀδιαιρέτου, οὐδ' ἅμα τὰ ἔσχατα. οὐ γάρ ἐστιν ἔσχατον τοῦ ἀμεροῦς οὐδέν. ἕτερον γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ οὗ ἔσχατον. ἔτι δ' ἀνάγκη ἤτοι συνεχεῖς εἶναι τὰς στιγμὰς ἢ ἁπτομένας ἀλλήλων, ἐξ ὧν ἐστι τὸ συνεχές . . . ἅπτεται δ' ἅπαν ἢ ὅλον ὅλου ἢ μέρος μέρους ἢ ὅλου μέρος. ἐπεὶ δ' ἀμερὲς τὸ ἀδιαίρετον, ἀνάγκη ὅλον ὅλου ἅπτεσθαι· ὅλον δ' ὅλου ἁπτομένων οὐκ ἔσται συνεχές· τὸ γὰρ συνεχὲς ἔχει τὸ μὲν ἄλλο τὸ δ' ἄλλο μέρος, καὶ διαιρεῖται εἰς οὕτως ἕτερα καὶ τόπῳ κεχωρισμένα.* [3]) *B. d. E.* hebr. S. 45, lat. Fol. VIII col. 2.

die Linien, indem wir uns die Länge hinwegdenken, in ausdehnungslose Punkte. In Wirklichkeit aber kann der Körper wieder nur in Körper geteilt werden[1]) und nicht durch die Zusammensetzung aus Punkten entstehen, denn würde aus der Zusammensetzung von Punkten ein Nichtpunkt, aus der Zusammensetzung von Linien eine Nichtlinie und aus der Zusammensetzung von Flächen eine Nichtfläche entstehen, so müßte auch aus der Zusammensetzung von Körpern ein Nichtkörper entstehen können, was aller Erfahrung widerstreitet. Auf dem gleichen Irrtum beruht die Ansicht, daß die Körper aus unteilbaren Teilen zusammengesetzt seien. Denn entweder haben die Teile eine Ausdehnung und Grenze, oder sie haben keine Ausdehnung und Grenze. Haben sie keine Ausdehnung und Grenze, so können sie sich auch nicht berühren und miteinander verbinden, denn die Teile berühren sich nur in ihrer Ausdehnung; haben sie aber eine Ausdehnung und Grenze, so sind sie auch teilbar, denn da sie sich nur an der einen Grenze und nicht an der anderen berühren, so müssen sie aus Teilen bestehen[2]).

[1]) *B. d. E.* p. 47: הנה נא התבאר ביאור מספיק שהגוף לא יחלק ואלא אל גוף, vgl. S. 48. 49, lat. Fol. VIII col. 3: Iam igitur manifestum est, quod corpus non dividitur [nisi] in corpus. Vgl. das. weiter: tunc iam firmatum est, quod corpus etiam non dividitur nisi in corpora.

[2]) *B. d. E.* hebr. S. 50: ואם אמרת שיש להם מרחקים וקצוות, חייבת אותם החתוך וההתחלקות בלי ספק, לפי שהם בשיפגשו יידבקו מרחקיהם קצתם בקצתם, היה קצת חלקיהם דבק וקצתם בלי דבק והם בלי ספק מתחלקים, lat. Fol. VIII col. 3: Quod si dixerit, quod eis sunt dimensiones habentes extremitates, consequetur eis (proportio et dimensio) [partitio et divisio] procul dubio, cum ipsarum dimensiones obviant et continuantur adinvicem, quaedam eorum fiunt continuatae et quaedam non continuantur et comitantur ex eis sectio et partitio necessario. Über die hier widerlegten, fälschlich dem Mutaziliten an-Natztzâm beigelegte Lehre, vgl. oben S. 17 A. 1. Nach der Widerlegung des Atomismus wirft Israeli die Frage auf, warum Galen und Hippokrates, wenn sie mit der aristotelischen Lehre von den Elementen übereinstimmen, ihre Ansicht nicht klar und unzweideutig ausgesprochen, sondern in eine so leicht dem Mißverständnis ausgesetzte Form gekleidet hätten. Wenn Galen, so meint er, das Element als das kleinste unter den Teilen des Dinges bezeichnet, dessen Element es ist, so will er damit das Wesen des Elements und die seine Natur darstellende Begriffsbestimmung angeben. Hippokrates aber folgt, indem er anstatt des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde das Warme, Kalte, Feuchte und Trockene als Elemente bezeichnet, der Weise der Philosophen, die aus Ehrfurcht vor der Wissenschaft ihre Ansicht in eine solche Form zu kleiden pflegten, daß in den tieferen Sinn nur die Würdigeren und Geübteren einzudringen vermöchten, während sie das auch

Ueber die Zahl der Elemente sind von den Alten verschiedene Ansichten aufgestellt worden, die in zwei Hauptgruppen zerfallen, von denen die eine nur ein einziges Element, die andere eine Mehrheit von Elementen annimmt. Unter denen, die nur ein einziges Element annehmen, sind wieder zu unterscheiden diejenigen, die ein einziges unbewegtes, und diejenigen, die ein einziges bewegtes Element annehmen, und unter denen, die ein einziges unbewegtes Element annehmen, diejenigen, nach denen das einzige Element unbewegt und unendlich, und diejenigen, nach denen es unbewegt, aber endlich sein soll. Wer ein einziges unbewegtes und unendliches Element annimmt, der meint damit die Kraft Gottes, die als unbewegt und unendlich gedacht werden muß; wer ein einziges unbewegtes, aber endliches Element annimmt, der meint damit die Gattung, da die Gattungen vom Wissen Gottes umfaßt und durch ihn begrenzt sind. Von denjenigen, die ein einziges, bewegtes Element annehmen, wird als solches entweder das Feuer, oder die Luft, oder das Wasser, oder die Erde aufgestellt, indem sie aus dem einen Element, je nachdem durch Verdichtung oder Verdünnung, die anderen entstehen lassen. Diejenigen, die eine Mehrheit von Elementen annehmen, scheiden sich in fünf Gruppen: 1) in solche, die zwei Elemente annehmen, nämlich: die erste Materie und Gott [1]), 2) in solche, die drei Elemente annehmen, nämlich: die Materie, die Bewegung und die Form, 3) in solche, die vier Elemente annehmen, nämlich: das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde, 4) in solche, die sechs Elemente annehmen, nämlich: diese vier und dazu die

durch die Sinne zu Erfassende allen zugänglich machten. Im Anschluß daran handelt Israeli über die von den Weisen beobachtete Methode, die an der Sinnlichkeit haftenden Menschen zur Erkenntnis des Geistigen anzuleiten, was ihn auf die Traumerscheinungen und die Prophetie führt (vgl. oben S. 44 ff.) Den Schluß bildet die Erzählung von der Unterweisung, die Plato vor seinem Tode seinen Schülern erteilt haben soll (vgl. oben S. 14 A. 3).

[1]) *B. d. E.* hebr. S. 63. Die lat. Übers. ist hier korrumpiert und in folgender Weise zu emendieren Fol. IX col. 4. Illi vero, qui dicunt elementa esse plura, dissentiunt secundum (tres) [quinque] modos. Alii enim eorum dicunt, quod sunt (tres) [duo], scilicet aestimant, quod ipsa sunt materia (et forma) et creator gloriosus et sublimis. Vgl. auch weiter Fol. X col. 4. Die Zahl der Elemente wird in aufsteigender Ordnung angeführt: 2, 3, 4, 6, 10. Auch Saadia führt als vierte Schöpfungstheorie die Ansicht an, daß Gott die Dinge aus seinem Wesen und aus den ewigen Dingen, der platonischen Materie, geschaffen habe. Vgl. Guttmann, *Saadia* S. 52.

Verbindung und Trennung, und 5) in solche, die als Elemente die Zehnzahl als die Grenze und Vollendung der Zahl annehmen. Gegen die Annahme eines einzigen Elements ist folgendes einzuwenden. Gäbe es nur ein einziges Element, so müßten die Dinge entweder aus der Natur und dem Wesen dieses Elements selbst oder vermittelst eines außerhalb seines Wesens stehenden Wirkenden entstehen. Aus seiner Natur und seinem Wesen allein aber können die Dinge nicht entstanden sein, da aus der Natur eines Dinges immer nur Etwas entstehen kann, was seiner Natur gleicht, wie z. B aus der Wärme nur Wärme entstehen kann, weil jede natürliche Form ihr Wesen und ihre Natur in dem Gewirkten bewahrt und sie in ihm noch erhöht; das Element dagegen gibt seine Natur und sein Wesen auf und geht in die Natur des aus ihm Gewordenen über. Demnach könnten die Dinge nicht aus der Natur und dem Wesen des Elements allein, sondern nur vermittelst eines außerhalb seines Wesens stehenden Wirkenden entstehen; dann aber ist das Element nicht mehr ein einziges. Hippokrates hat gegen die Annahme eines einzigen Elements den folgenden Einwand erhoben. Gäbe es nur ein einziges Element, so könnte der Mensch niemals krank sein und keine Schmerzen erleiden, und wenn er schon krank würde, so müßte die Krankheit immer dieselbe sein und die Heilung und Wiederherstellung immer durch die gleiche Behandlung und dasselbe Heilmittel erfolgen [1]). Damit ist Folgendes gemeint. Unter Schmerz versteht man die Empfindung eines natürlichen, animalischen Dinges, das von seiner Natur und seinem Wesen zu dem von ihm Verschiedenen und ihm Entgegengesetzten übergeht. Nimmt man aber nur ein einziges Element an, so gibt es in den aus ihm entstehenden Körpern keinen Gegensatz und keinen Wandel von einem Zustand in einen anderen; somit kann es bei ihnen keinen Schmerz und keine Krankheit geben. Aber angenommen, daß die Krankheit den Körper durch von außen her kommende Ursachen befiele, so könnte es immer nur eine Krankheit sein, denn ein einziges

[1]) Galen, *De element.* I, 2. pag. 415 (Im Namen des Hippokrates): *Ἐγὼ δέ φημι, εἰ ἓν ἦν ὁ ἄνθρωπος, οὐδέποτε ἂν ἤλγεεν· οὐδὲ γὰρ ἦν ὑφ' ὅτου ἀλγήσειεν, ἓν ἐών.* Ibid. pag. 420: *εἴπερ οὖν ἐξ ἀτόμων τινῶν ἤμεν ἢ τινος τοιαύτης ἄλλης φύσεως μονοειδοῦς, οὐκ ἂν ἠλγοῦμεν· ἀλγοῦμεν δέ γε· δῆλον οὖν, ὡς οὐκ ἐσμὲν ἐξ ἁπλῆς τινος καὶ μονοειδοῦς οὐσίας.* Ibid. pag. 434: *εἰ δὲ καὶ ἀλγήσειεν, ἀνάγκη καὶ τὸ ἰώμενον ἓν εἶναι.*

Ding kann auch nur einen einzigen Gegensatz haben, und so müßte auch die Gesundung und Heilung immer durch dasselbe Mittel erfolgen. Da dies aller Erfahrung widerstreitet, so muß der Mensch aus verschiedenen und einander entgegengesetzten Dingen entstanden sein, aus warmen, kalten, feuchten und trockenen, in die er sich verwandelt, und deshalb bedarf er auch verschiedener und entgegengesetzter Mittel, um von seinen Krankheiten geheilt zu werden [1]).

Auch die Annahme, daß es ein einziges Element gebe, das zwar in seiner Art begrenzt, in seinen Individuen aber unbegrenzt sei, muß als unhaltbar zurückgewiesen werden. Denn entweder ist die Art mit den Individuen identisch, dann wären auch die Individuen begrenzt, wie die Art, aus der sie entstehen, begrenzt ist, oder die das Element darstellende Art ist mit den Individuen nicht identisch, dann sind die Individuen als von der Art verschieden auch nicht in dem Begriff des Elements mit eingeschlossen. Die Art ist überhaupt nur ein in der Vernunft existierender Begriff, der die Natur der von ihm umfaßten Individuen zur Darstellung bringt, nicht aber etwas in der Wirklichkeit Bestehendes, aus dem die Individuen hervorgegangen wären. Der Artbegriff teilt sich jedem der unter ihn fallenden Individuen mit, ist aber selbst festbegrenzt und erfährt keine Erweiterung oder Beschränkung durch die Zu- oder Abnahme der Individuen. Demnach kann die Art kein Element sein, da es zum Begriff des Elements gehört, daß es sich verändert, seine Form aufgibt und in die Form des aus ihm Entstehenden übergeht, während die Art in ihrer Natur und in ihrem Wesen unveränderlich ist [2]).

Es ist zuletzt noch auf die Ansicht derjenigen einzugehen, die weniger oder mehr als vier Elemente angenommen haben. Zu den ersteren gehören diejenigen, die zwei Elemente, und zwar Gott und die Materie, und diejenigen, die drei, und zwar die Materie, die Form und die Bewegung angenommen haben [3]). Beide aber sind zu ihrem Irrtum durch eine Namensverwechslung gekommen, indem sie nämlich die Prinzipien Elemente nann-

[1]) *B. d. E.* hebr. S. 64—65, lat. Fol. IX col. 4.

[2]) *B. d. E.* hebr. S. 71—73, lat. Fol. X col. 3.

[3]) *B. d. E.* hebr. S. 75, lat. Fol. X col. 4. In dicendo illis qui dicunt, quod elementa sunt pauciora vel plura. Alii dixerunt, quod sunt duo, et sunt creator gloriosus et materia. Vgl. oben S. 64 A. 1; S. 65.

ten. In Wahrheit aber ist zwischen Prinzipien und Elementen streng zu unterscheiden, denn die Elemente verändern sich; sie geben ihre Form auf und gehen in die Form des aus ihnen Entstehenden über und sind in diesem potentiell vorhanden, während die Prinzipien nicht einen Bestandteil des durch sie Entstehenden bilden und in ihm nicht vorhanden sind. Zu Elementen können die Prinzipien erst dann werden, wenn sie selber eine Zusammensetzung eingegangen sind und die Qualitäten angenommen haben [1]). Von denjenigen, die mehr als vier Elemente annehmen, sind zunächst die zu nennen, die sechs Elemente annehmen, und zwar die bekannten vier und dazu die Verbindung und Trennung [2]). Diese irren jedoch in zweifacher Weise. Erstens sind Verbindung und Trennung selber keine Körper; um so weniger können sie daher Elemente von Körpern sein [3]). Zweitens sind Verbindung und Trennung zwei Zustände des Verbundenen und Getrennten, Zustände aber sind Accidentien und als solche vorübergehend; sie können also keine Elemente der fortdauernden Substanz sein [4]). Endlich haben manche zehn Elemente angenommen, und zwar die Zehnzahl als die Grenze des Zählens und die Vollendung der Zahl [5]). Allein auch das ist ein Irrtum. Erstlich ist die Zehn in Wahrheit gar nicht die Vollendung der Zahl, denn sie ist, wenn

[1]) *B. d. E.* das. Diese Unterscheidung zwischen Prinzip und Element ist dem Galen entlehnt. *De element.* I cap. 6 pag. 469: *δεύτερον δὲ φανερῶς ἐξελεγχθήσεται μὴ γινώσκων, ὅπη διαφέρει στοιχεῖον ἀρχῆς . . . καὶ μὲν δὴ καὶ ὡς ἀρχὴ τῆς τοῦ πυρὸς γενέσεως ὕλη τίς ἐστιν ἡ ἅπασιν ὑποβεβλημένη τοῖς στοιχείοις ἢ ἄποιος, ἢ τ' ἐγγινομένη ταύτῃ θερμότης ἢ ἄκρα, καὶ τοῦθ' ὁμοίως ὁμολόγηται . . . ἐν τούτῳ γὰρ δὴ καὶ διήνεγκε στοιχεῖον ἀρχῆς, ἐν τῷ τὰς μὲν ἀρχὰς οὐκ ἐξ ἀνάγκης ὁμοιογενεῖς εἶναι τοῖς πράγμασιν, ὧν ὑπάρχουσιν ἀρχαί, τὰ δὲ στοιχεῖα πάντως ὁμογενῆ.* Ibid. cap. 8 pag. 480: *ταυτὶ δ' οὐκ ἐξ ἑτέρων σωμάτων, ἀλλ' ἐξ ὕλης τε καὶ ποιοτήτων ἐστί· καὶ διὰ τοῦτο πυρὸς μὲν καὶ γῆς, ἀέρος τε καὶ ὕδατος ἀρχὰς εἶναι λέγομεν, οὐ στοιχεῖα.*

[2]) Damit ist die Lehre des Empedokles gemeint, der neben den vier Elementen oder Grundstoffen zwei bewegende Kräfte annimmt, auf die die zwei Momente des Werdens, die Verbindung und die Trennung, das Entstehen und das Vergehen zurückzuführen seien, und die er unter dem Namen der Liebe und des Hasses personifiziert. Vgl. Aristoteles, *Phys.* VIII, 1; *Metaph.* I, 4; *De gener. et corrupt.* I, 1 u. a. O.; oben S. 13 A. 2.

[3]) In der lat. Übers., wo auch von duobus modis des Irrtums die Rede ist, ist das erste Argument ausgefallen.

[4]) *B. d. E.* hebr. S. 75, lat. Fol. X col. 4.

[5]) Vgl. oben S. 11 A. 4 und S. 65. Israeli hat hier die dem Pythagoreismus entstammende Lehre des *Jezirabuches* im Auge.

sie auch den Abschluß der Einer bildet, doch auch der Anfang der Zehner, wie die Eins der Anfang der Einer, die Hundert der Anfang der Hunderte und die Tausend der Anfang der Tausende ist [1]). Darauf könnte Jemand entgegnen, daß die Zehn nicht deshalb der Anfang der Zehner ist, weil sie die Zehnzahl ist, sondern weil sie die erste der Zehner ist, wie die Eins die erste der Einer ist. So sähen wir ja auch, wenn Jemand mit der Eins anfängt und, sie vervielfältigend, beständig aufsteigt, daß er, bei der Zehn angelangt, stehen bleibt, d. h. sie nicht mitzählt, und daß er dann, wenn er die Zehner zählen will, mit der Zehn anfängt, sie zum Einer von den Zehnern macht und von Zehner zu Zehner aufsteigt, bis er zur Hundert gelangt. Allein gerade darin offenbart sich uns die Irrtümlichkeit der Behauptung, daß die Zehnzahl als Element zu betrachten sei. Denn wenn der Zählende von der Eins nur bis zur Neun aufsteigt, dann mit der Zehn anfängt und bis Neunzig zählt, und dann wieder, von Hundert anfangend, bis zur Neunhundert, so sehen wir ja, daß die Zehn gar nicht die Vollendung der Zahl, sondern der Anfang der Zehner ist. Und wenn wir selbst die Zehn als die Vollendung der Einer betrachteten, so wäre sie doch als ihre Vollendung nicht ihr Element; als der unterste von den Zehnern könnte sie höchstens als Element der Zehner gelten und würde demgemäß zugleich Element und Nichtelement sein. Zweitens kann die Zehn nicht Element sein, da nach Aristoteles das Element der Ursprung des Werdenden ist, dem Nichts vorausgegangen ist, aus dem es geworden wäre; die Zehn aber ist durch die Vervielfältigung der Einer geworden. Mithin sind die Einer die Ursachen der Zehn, nicht daß sie das Element der Einer wäre [2]).

[1]) Vgl. *Jezirakommentar* ed. Großberg S 25. 27. 73. Schon Aristoteles richtet zunächst gegen Plato, mittelbar aber auch gegen die Pythagoräer, den Tadel, daß sie die Zahl nur bis zur Zehnzahl rechnen. *Phys.* III, 6. 206, b. 32: *μέχρι γὰρ δέκαδος ποιεῖ τὸν ἀριθμόν. Metaphys.* XII, 8. 1073, a. 18: *ἀριθμοὺς γὰρ λέγουσι τὰς ἰδέας οἱ λέγοντες ἰδέας, περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὅτὲ μὲν ὡς περὶ ἀπείρων λέγουσι, ὅτὲ δὲ ὡς μέχρι τῆς δέκαδος ὡρισμένων.* das. XIII, 8. 1084, a. 12: *ἀλλὰ μὴν εἰ μέχρι τῆς δέκαδος ὁ ἀριθμός, ὥσπερ τινές φασιν.* Vgl. Zeller, I², S. 291 A.

[2]) Vgl. die in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen aus dem *Jezirakommentar.*

Namenregister.

Abraham ibn Chasdai 8. 11.
Abraham ibn Daud 38. 40. 42. 45.
Abraham ibn Esra 10.
Albertus Magnus 18 f. 21. 55.
Alfarabi 21.
Al-Râzi 4. 19.
Aristoteles 5. 14 f. 20. 21. 34. 37. 38. 40. 43. 45. 46. 51. 56. 60. 62. 67. 68.
Aristotelische Theologie 25 f. 34.
Avicenna 19.

Bacher 12.
Bacon Roger 20.
Baeumker 21. 30. 54.
Bardenhewer 18.
Bonaventura 20.
Bidel 40.

Chrysipp 50.
Constantinus Afer 4.

David ben Kimchi 8.
Demokrit 13. 62.
Diels 14.
Dieterici 34.
Dioscorides 19.
Dunasch ben Tamim 9.

Empedokles 13. 40. 67.
Epstein 2.

Fried 8. 17. 18.

Galen 11. 12. 16. 17. 19. 40. 60. 61. 63. 65. 67.
Gerhard von Cremona 8. 9.
Gerson ben Salomon 18. 42.
Großberg 3. 9.
Guttmann 13. 19. 20. 21. 26. 38. 42. 44. 45. 50. 51. 55. 65.

Haeser 4.
Hillel ben Samuel 18. 27.
Hippokrates 11 f. 17. 19. 40. 52. 60. 63.
Hirschfeld 7. 8. 22.
Horovitz 21. 40.

Ibrahim an-Natztzâm 16.
Isaak ibn Latif 29.
Isidorus 19.

Jacob ben Nissim 9.
Jacob ben Reuben 10.
Jehuda Halevi Kosari 45.
Jezira, Buch, Jezirakommentar 3. 9. 10. 11. 13. 16. 42. 68. 69.
Jonische Naturphilosophen 13.
Joseph ben Jehuda 12.
Joseph ibn Zaddik 21.

Karäer 42.
Kaufmann 7. 21. 29. 45.

Lautere Brüder 21. 23. 24. 25. 33. 51.
Liber de causis 18.

Maimonides 4. 18. 21. 42. 44.
Meir Aldabi 18. 42.
Mose ibn Esra 21.
Mutakallimun 17. 42.
Mutaziliten 16. 17.

Neumark 5. 17. 31. 32.
Neuplatonismus 17. 23. 25. 32. 38.
Nicolaus von Cusa 20.
Nissim ben Salomon 7.

Palladius 19.
Philo, Alexandriner 3.
Plato 13f. 23. 24. 33. 38. 39. 40. 64. 68.
Plinius 19.
Plotin 25. 51.
Poznanski 2. 3. 5.
Proklus 18.
Pseudobachja 42.
Pythagoras 14.
Pythagoreer 68.

Saadia 2. 3. 13. 40. 42. 44. 50. 64.
Sachs, Senior 10.
Salomon ibn Gabirol 26. 30. 50. 51.
Samuel ibn Tibbon 4.
Schahrestâni 17.
Schmölders 21.
Soave 7.
Spinoza 28.
Sprengel 4.
Steinschneider 4. 5. 7. 8. 9. 10. 11. 19. 29. 31. 44.
Stoiker 16. 50.
Suidas 14.

Talix 39.
Talmud 3. 11.
Tertullian 50.
Thomas von Aquino 20.
Toloniden 39.

Vincenz von Beauvais 19.

Zeller 21. 24. 33 38. 39. 40. 64. 66.

196
B 145

18847

BAEUMKER, CLEMENS

AUTHOR

Beiträge zur Geschicte der Phil.

TITLE

des Mittelalters. Vol. 10.4

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE - CBPL	

18847